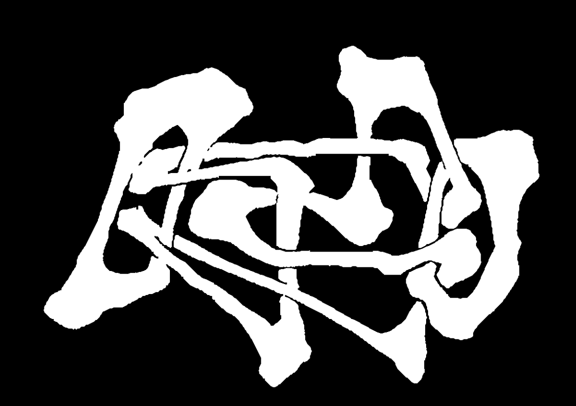
école lacanienne de psychanalyse

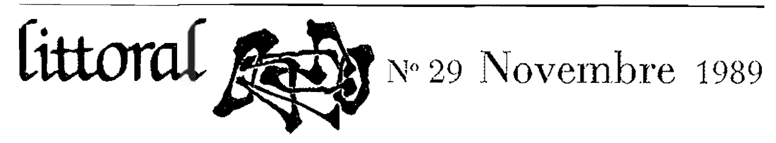
littoral



L'assentiment à la psychanalyse

N° 29 - Revue trimestrielle - Novembre 1989 - Erès

SOMMAIRE



L'ASSENTIMENT A LA PSYCHANALYSE

INTENSION ET EXTENSION DE LA PSYCHANALYSE

RÉCRÉATIONS TOPOLOGIQUES

Publié avec le concours du Centre National des Lettres

Littoral

Sont de la revue

COMITÉ DE RÉDACTION

Jean Allouch, Philippe Julien,
Guy Le Gaufey, Erik Porge (direction),
Mayette Viltard.

CORRESPONDANTS

• *FRANCE*

C. Bertrand *(Le Havre)*, J. Briffe *(Antibes)*, B. Casanova *(Tours)*, E. Decocq *(Reims)*, J.P. Conchou *(Bordeaux)*, J.-P. Dreyfuss *(Strasbourg)*, J. Fourton *(Limoges)*, P. Alerini *(Marseille)*, M. Gauthron *(Angers)*, N. Glissant-Succab *(Antilles)*, P. Marie *(Nice)*, J. Milhau *(Nîmes)*, D. Poissonnier *(Lille)*, A.-M. Ringenbach *(Le Havre)*, M. Thiberge *(Toulouse)*, F. Wilder *(Montpellier)*, H. Zysman *(Besançon)*

• *ÉTRANGER*

J. Bennani *(Rabat)*, D. Cromphout *(Bruxelles)*, M. Drazien *(Rome)*, B. Garber *(Barcelone)*, S. Gilbert *(Oslo)*, M. Halayem *(Tunisie)*, H. Cardoso *(Buenos Aires)*, E. Maldonado *(Cordoba-Argentine)*, F. Peraldi *(Montréal)*, Urania Perés *(Salvador de Bahia-Brésil)*, W.J. Richardson *(Boston)*, M.F. Sosa *(Mexico)*.

Rédaction
29, rue Madame, 75006 Paris

Administration
Editions Erès, 19, rue Gustave-Courbet,
F 31400 Toulouse.

Abonnements *(voir p. 171)*

Diffusion France & Étranger
Diffédit, 96, bd du Montparnasse,
75014 Paris.

Maquette : A. Mouvet, Xia Jia-nong
(dessin de couverture)

L'assentiment à la psychanalyse

Colloque Littoral

Paris, 20 et 21 mai 1989

Sujet inconscient et sujet de l'assentiment
L'impossible grammaire de l'assentiment

Paul-Laurent ASSOUN

Mon propos est de cerner, quasi topiquement, le lieu où la question de l'analyse et le problème de l'assentiment se rencontrent — moins en une réelle synthèse (il faut au contraire en expérimenter l'aporie) — qu'en un « goulot d'étranglement » : qu'est-ce qui met l'expérience ouverte par Freud en situation de *se* poser, de l'intérieur, cette question de l'assentiment ? Voici bien, me semble-t-il, l'interrogation aussi élémentaire que fondamentale qui va courir à travers ces débats.

Il faut résister ici à la tentation de construire quelque modèle général de l'assentiment, de nature logico-philosophique, pour y « caser » le style analytique de l'assentiment — variante de ces stratégies redoutées par Freud, de noyer le poisson analytique par des intentions de mise en forme — mise au pas — qui en font disparaître ou en émoussent la précieuse spécificité [1]. Mais il ne faudrait pas non plus qu'arguant de cette fameuse spécificité, l'analyse s'y aveugle et dénie ce rapport, disons le mot, à *un* universel, qu'elle ne se subvertit qu'en s'y confrontant, tant l'inconscient est *une* pensée : c'est en ce point que la réflexion philosophique s'impose. Nous ne l'emploierons pas ici, pas plus que dans le reste de nos travaux, comme une mine de généralités — ce serait le comble que la référence au discours du philosophe serve à donner à l'analyste, sous forme de méthodologie préalable, quelque bonne conscience lui permettant ensuite de se livrer, ayant réglé son compte à la pensée, à l'étude de son objet. Il y a bien circularité — aporétique — entre

1. Sur le diagnostic de Freud sur cette tendance philosophique à dénier les acquis de la psychanalyse en y mettant de l'ordre, cf. notre *Freud, la philosophie et les philosophes* (P.U.F., 1976).

le travail du concept et le travail du symptôme — évidence qui ne se découvre il est vrai qu'à un stade avancé de la mise en œuvre de ce double travail, qui ne prenne jamais prétexte de l'un pour céder sur les contraintes de l'autre.

Le paradoxe inaugurateur de notre problématique est que toute psychologie de l'assentiment nous éloigne le plus sûrement de l'assentiment analytique : ce qui est requis, c'est une enquête sur la *logique* d'un processus qui se voit astreint aux contraintes du *sujet* que la psychanalyse pose comme « *inconscient* »[2]. L'assentiment est une sorte de voie royale pour expérimenter ce que l'on pose trop souvent, soit que « l'homme soit sujet à inconscient » (ce qui, on le sait, rend problématique l'identité que « l'homme » désigne). Cela — cette espèce de disposition (être-sujet-à) crée, à la manière des maladies chroniques — le sujet est en effet chroniquement « malade » de lui-même — des conditions logiques très particulières — celles qui, précisément sont exhibables sur le terrain de l'assentiment.

Il se peut donc — assumons le paradoxe — que Freud, d'avoir souverainement ignoré la dimension de l'assentiment, « à part » du processus analytique, en ait affronté l'expérience la plus vive ; que, d'en avoir évité l'obstacle, il ait produit des tête-à-queue spectaculaires. C'est pour notre part en le « tiraillant » au moyen du soupçon wittgensteinien[3] — mode d'emploi idoine de l'auteur du *Tractatus logico-philosophicus* et des *Recherches philosophiques* — que nous avons expérimenté à quel point il a sa manière inimitable de supposer un problème réglé sans cesser de s'y affronter.

De quoi laisser soupçonner que, plutôt qu'un chapitre freudien d'une grammaire générale de l'assentiment, il y a là à penser, par la psychanalyse la forme la plus « restreinte » d'une telle grammaire, mais peut-être aussi la plus « tordue » et la plus féconde. L'« entendement freudien »[4] permet donc un retour au cœur du logos de l'assentiment en expérimentant l'impossible d'une grammaire de l'assentiment.

---

2. Sur le statut épistémique de ce présupposé, nous renvoyons à notre mise au point « Le sujet de la psychanalyse », in : Cahiers recherches, débats, confrontations, société, culture, foi, 1, 1987, pp. 3-34.

3. Cf. notre article « Wittgenstein séduit par Freud, Freud saisi par Wittgenstein », in *Le Temps de la réflexion n° 2*, Gallimard, 1981, et *Freud et Wittgenstein* (P.U.F., 1988). Nous renverrons ci-dessous, pour ne pas avoir à la paraphraser, aux aspects de cette enquête qui forme l'horizon de la présente contribution, qui a attiré l'attention sur le rôle déterminant de la problématique de l'assentiment, notamment en son livre I, « Critique de la logique de l'assentiment psychanalytique », pp. 33-88.

4. Cf. notre ouvrage *L'entendement freudien. Logos et Anankè*, Gallimard, 1984, pour un essai de fondation de cette catégorie.

Il s'agit de voir d'abord se construire la notion d'assentiment pour placer en regard le contenu analytique.

Pour nous orienter la définition du bon vieux Lalande fera l'affaire : « ASSENTIMENT. ACTE — c'est donc, en allemand freudien, une *Leistung* une opération psychique, avant même d'être une "représentation".

DE L'ESPRIT — il n'est pas dit "pensée", ni "connaissance", mais bien "esprit", principe actif et singulier.

QUI ADHÈRE — il y faut donc un mouvement de légitimation, issu d'une "spontanéité".

A UNE PROPOSITION — ni à un "fait", ni à une "vérité", mais, originairement, à quelque chose qui se propose — qu'"on" me propose et que je fais "mien".

OU ÉTAT QUI RÉSULTE DE CET ACTE » [5].

En effet, l'assentiment, c'est à la fois une dynamique et un état : pour assentir, il faut un mouvement — disons provisoirement de l'« esprit » —, mais dès que j'y ai assenti (au passé composé, temps du passé immédiat), c'est dit : pour un peu, ça serait resté hors de moi — si je n'y avais assenti — mais, quand c'est fait, ça me semble nécessaire, simple comme bonjour... C'est en ce vertige de l'acte converti en « état » que s'annonce déjà le paradoxe vivant de l'assentir.

1) L'assentiment est donc un passage à l'acte dans l'ordre de l'esprit, non sans affinités avec le *Trieb*, en ce qu'il connote de poussée à la fois irrésistible et « subjectivée ». C'est là qu'il faudrait placer une certaine fonction de précipitation, honnie depuis Descartes, mais postulée par lui comme ce mouvement de ruée vers l'objet qui signe la présence d'une pensée *in actu*.

2) C'est donc susceptible de degrés, de paliers qualitatifs : comme autant de moments de vrai-semblance — d'où sa vocation « dialectique » au sens aristotélicien, qui se déploie de l'« opinion » — au sens maintenu vivant comme signe du locuteur : « j'opine du bonnet », pour faire marque d'assentiment — à la *certitude*, en passant par le moment de la *croyance*. L'assentiment en acte est pourtant tout d'un bloc : c'est donc, en quelque sorte, un « comble » — assentir, c'est montrer un comblement, si fugitif soit-il — qui a des degrés. On voit se dessiner là une logique du *puzzle* que le dialogue Freud/Wittgenstein exhibera de façon exemplaire [6]. Il y a là place pour un véritable *travail* de l'assentiment.

3) L'assentiment se distingue en ce sens du consentement. Qui assentit certes consent à sa manière — qui est celle du sujet, du quidam qui assentit, tandis que le consentement fait lien avec l'objet

5. André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Félix Alcan, 1926, t. I, p. 68.
6. Cf. *Freud et Wittgenstein*, pp. 123 sqq.

— et, au-delà, avec l'Autre. Consent aussi, ou est réputé tel, celui qui ne dit mot : aussi ce degré de l'assentiment est-il réputé comme semblant d'assentiment, la forme la plus dense du consentement (s'égalant ainsi, par le silence, à la mort : on sait les ressources qu'en tire Freud du côté de la « troisième femme ») [7].

C'est en ce point de déhiscence du *consensus* et de l'*assensus* que nous trouvons ce au titre de quoi l'assentiment fait symptôme à la rationalité philosophique.

C'est dans la logique des Stoïciens qu'on trouve théorisée cette *syncathathesis (assensio, assensus)* qui évalue le degré de présence du sujet dans sa représentation, bien symbolisée par le poing (symbole de la *katalepsis*) qui se referme sur l'objet et se contracte à proportion de l'objectivité. Le registre de « pulsion d'emprise » *(Bemächtigungstrieb)* n'est pas ici fortuit : on sait que le Stoïcisme est par ailleurs une méditation sur le passage à l'acte. C'est justement aux confins de la connaissance et de l'éthique que se réactive une thématique de l'assentiment. Mais précisément le consensus rendrait l'assentiment-acte superflu. Et c'est de fait, pour n'esquisser qu'un historique détaillé ailleurs [8], avec Descartes que se consomme l'identification du destin de l'assensus au consensus, l'entendement devant lester de son poids la volonté. Encore reste-t-il un espace de tension que Spinoza résorbera en identifiant la volonté et l'entendement, en sorte que le degré de subjectivité de l'assentiment devient le simple indice du degré de « confusion et mutilation » de l'idée. Il ne faut pas méconnaître les effets de ce primat du consensus sur l'assensus consommé par la tradition rationaliste.

C'est « en face », pourrait-on dire, du côté du spiritualisme que l'assentiment est redécouvert dans le cadre d'une théorie de la créance en ce qu'elle a d'irréductible au savoir — de Rosmini à Newman [9]. L'assentiment est plus que ce qui, du sujet, s'ajoute à la présence de l'objet : le *real assent* court-circuite la synthèse rationnelle. L'adhésion à la proposition se décrit comme la rencontre d'un réel — ce que l'auteur de la *Grammar of assent* décrit comme un sens « ilatif ». Qu'il ait fallu repartir de ce que, depuis Bautain , on décrit comme « fidéisme » montre bien ce qu'une logique de l'assentiment subvertit de la théorie classique de la connaissance.

4) Enfin, on rencontre, par le nexus du consentement et de l'assentiment, la question de l'Autre et de l'éthique. Comme « performatif » exemplaire (cf. Austin), l'engagement qui s'opère par le

7. Cf. le thème des trois coffrets et l'usage que nous en faisons dans *Freud et la femme (Calmann-Lévy, 1983) et Le Pervers et la Femme. Genèse d'un couple littéraire* (Anthropos, 1989).

8. *Freud et Wittgenstein*, pp. 35-39.

9. Cf. Rosmini, Théorie de l'assentiment *(Degli assensi)*, in *Logique*, 1851, et Newman (*Grammar of assent*, 1870).

« oui » célébrant du mariage symbolise cette dimension du consentement à l'union devant témoins : il suffit de généraliser la formule pour avoir une logique du consentement. En regard, l'assentiment hésite : qu'il se rallie au consentement, et il n'en est que l'ombre portée du côté du locuteur ; qu'il se pose comme acte *sui generis*, et il serait le moment célibataire de l'acte.

De fait, pour assentir, il faut que j'aie « un sentiment » pour l'Autre, comme le suggère si bien le langage ordinaire. Il faut que je me complaise à la proposition de l'Autre. Il y a une « fonction de complaisance » dans l'assentiment qui en serait le vecteur symbolique — la fonction de précipitation en étant le vecteur imaginaire. Au sujet de l'assentiment, il faut donc assigner sa fonction d'Autre — ce qui fait basculer sans transition de la logique à l'éthique.

***

C'est dans le tenir-pour-vrai *(Fürwahrhalten)* [10] que se nouent le sujet de l'assentiment et son altérité. L'assentiment démontre que le sujet tient à sa vérité, fût-ce comme fiction, qu'il s'y agrippe. Il faut que je tienne à mon vrai, voilà la devise du sujet, la maxime à laquelle il conforme son action, la forme imaginaire de sa fidélité (au sens de *fides*, foi). Il y faut de la « poigne ».

Mais qu'en est-il quand ce sujet est confronté à ce contenu qu'il ne peut justement savoir ? Comment y assentirait-il ? Freud place là la résistance, qu'il présente comme un assentiment *a contrario*. Le sujet en effet se rebiffe à la proposition qui lui présente un morceau de sa vérité : de quel droit me parlerait-on de ma vérité ? J'y tiens trop intimement pour cela. Ici donc se noue le paradoxe que la psychanalyse contraint de penser : celle-ci met en situation l'expérience à laquelle le sujet peut *le moins* assentir, mais introduit la résistance, non seulement comme réaction au refoulé, mais comme forme réactive de l'assentiment, légitime défense face à l'obscénité de la révélation.

Il y a quelqu'un qui semble ne pas vouloir comprendre la logique indigène de la psychanalyse et remettre les compteurs à zéro en quelque sorte : c'est Ludwig Wittgenstein. C'est pourquoi d'ailleurs il dit des choses si perspicaces sur le *hic* avec lequel elle se confronte chroniquement ; ce n'est donc pas un hasard s'il l'aborde justement par cette « croix » de l'assentiment : « Avec son analyse, Freud fournit des explications que nombre de gens sont enclins à accepter. Il souligne qu'ils *n*'y sont *pas* enclins. Mais si l'explication est telle que les gens ne sont pas enclins à l'accepter, il est hautement

10. Cf. Kant, *Logique*, introduction, § IX.

probable que c'est aussi un genre d'explication qu'ils sont *enclins* à accepter [11]. » Où veut-il en venir, sinon à ce lieu où l'assentiment, en sa duplicité inconsciente, prend sa source ? Si Freud ne pose pas le problème ainsi, c'est qu'il se situe déjà dans ce qui, de l'assentiment du sujet, porte au consensus, au ralliement à sa vérité par les entraves de la résistance à « perlaborer ».

Cela nous rappelle les débuts de Freud et ce genre de discussions étranges qu'il avait avec l'hystérique, au cœur de la résistance. Qu'il convainque Emmy de renoncer à cette croyance déraisonnable qu'un verre d'eau minérale ferait du mal, elle se rend, mais avec cette formule qui contient la version hystérique de la théorie de la connaissance : « Je crois qu'elles viennent de mon angoisse, mais uniquement parce que vous le dites [12]. » « Ich glaube..., aber nur weil Sie es sagen. » Freud note une telle réplique, car il sent ce qu'elle engage pour l'avenir de la relation : le sujet « croit » à son angoisse sur le fondement du transfert. Il y faut donc un transfert de croyance. Il y faut en effet, dirait Wittgenstein, du « charme ». Comment en effet le sujet affronterait-il son labyrinthe si quelqu'un ne lui promettait « un dédale où s'égarer » [13] ? Comment se trouverait-il si on lui ordonnait d'avoir à se perdre dans son dédale signifiant ? C'est le premier pas que fait le sujet pour tenir son désir pour « vrai ».

Emmy a-t-elle, alors, « consenti », a-t-elle refermé le poing sur une « représentation compréhensive » (au sens stoïcien) ? Elle consent en effet, elle épouse l'interprétation de Freud, mais il y a une réserve. Non qu'elle doute que la proposition soit vraie, mais elle a ce sentiment qu'elle ne tient à son vrai que pour lui plaire — sentiment typiquement hystérique, en effet —, qu'elle n'y referme pas le poing ! Il n'est même pas extorqué, puisqu'elle s'y rallie, elle produit un « oui » en acte — puisque le symptôme disparaît. Mais le sujet de l'assentiment ne s'y retrouve pas. Il y a un excès de consentement qui laisse quelque chose en travers de la gorge. Quelque chose tombe hors du lien symbolique : *qui* se marie donc avec l'interprétation ? L'hystérique reste célibataire par devers soi et c'est pourquoi toute position qui objective *la* question de l'assentiment correspond à une position hystérique — à entendre ici bien moins comme diagnostic que comme énoncé d'une position de vérité, accessible il est vrai par le symptôme. C'est en ce sens précis que le procès en appel de l'administration de la preuve freudienne par Ludwig Wittgenstein ressortit à une telle exigence. C'est aussi bien la position kafkaïenne :

11. *Conversations sur Freud*, Gallimard, pp. 90-91.

12. *Etudes sur l'hystérie*, P.U.F., p. 63, *Gesammelte Werke*, p. 136. Cf. notre interprétation de cet épisode déterminant in *Freud et la femme*, *op. cit.*

13. *Leçons d'esthétique*, trad. fr. in *Leçons et conversations*, Gallimard, § 25, p. 58.

l'Autre m'oublie. Il parle de tout, de moi à l'occasion, mais ne dit rien « à mon sujet » [14] : d'où l'obscénité de la loi. Là où le consentement était, il faut que j'advienne, comme assentir réel. Mais justement, quel est le réel de l'assentiment ? Le consentement cherche la vérité, l'assentiment tend au réel du sujet. Il y a donc un moment hystérique incontournable de l'assentiment, comme plainte contre l'oubli de soi.

L'ironie est que Freud, pour instaurer une scène où l'hystérique puisse assentir réellement à sa vérité, abandonne le terrain de la séduction — celle de l'hypnose — pour y retrouver, quelques années après, le piège symétrique du « béni oui oui » obsessionnel en la personne de l'Homme aux loups, transformant la position analytique en situation de confort et obligeant Freud à plaider contre sa propre interprétation. Ce serait trop facile de jouir de sa vérité au seul nom du père : il faut y advenir en personne.

Mais justement, quelle est la « personne » de l'assentiment ?

***

Ce problème, Freud l'a objectivé tard — à travers sa théorie de la construction, souvent sollicitée, mais dont l'intelligibilité nous semble se renouveler à la lueur d'une problématique de l'assentiment. Ce n'est pas un hasard si c'est en ce texte des *Constructions dans l'analyse (1937)* [15], que, pour peu qu'on fasse office d'entremetteur, Freud semble le plus activement dialoguer avec l'objecteur Wittgenstein — à entendre quasiment comme « objecteur de conscience » à l'endroit de l'autorité analytique !

Comme souvent, Freud gère admirablement l'ambiguïté : de parler de « construction », là où il disait « interprétation », il fait passer la difficulté du côté du vrai problème. Reprenons en effet les fils de l'écheveau : l'analyste quête-t-il l'assentiment du patient ? Cette question somme toute bien élémentaire, Freud l'articule sous l'aiguillon d'un « propos aussi injuste que blessant », celui qui reproche à l'analyste d'extirper somme toute la vérité, se faisant fort d'avoir toujours raison, lisant dans l'assentiment une confirmation de son interprétation et dans le déni un signe de résistance. En effet, l'assentiment doit venir, puisque l'interprétation est en quête de validation de son objet et d'où viendrait-elle sinon du « oui » du

14. Cf. la demande de K. dans *Le Château* d'engendrer quelque chose à son sujet. Sur le rapport à l'Autre que cette demande comporte, voir notre contribution « Le désir de règlement : désir de légitimation et éthique administrative », in *Psychologie et science administrative*, P.U.F., 1985, pp. 230-248 ainsi que le chapitre sur *le Château* in *Le Pervers et la Femme...*, *op. cit.*

15. Nous renvoyons pour tout ce passage à *Freud et Wittgenstein*, pp. 58-71.

sujet ? Mais qu'il opine du bonnet ne prouve rien, pas plus qu'un refus décidé. La vraie authentification vient du rêve ou de l'acte manqué qui suivent l'assentiment ou le dissentiment, bref du sujet inconscient.

L'assentiment s'escompte, donc on *s*'y attend : l'erreur serait de le programmer et de *l*'attendre. La psychanalyse se démontre ici comme une expérience de l'événement — à laquelle il est si difficile de faire droit, de l'extérieur ; or, de l'événement, on ne saurait faire un but. Il viendra donc — sauf à tabler sur l'adage vaudevilliste qu'« avec le temps tout finira par devenir clair » — le vaudeville n'est-il pas au reste une dramaturgie du dérisoire événementiel ? L'assentiment viendra donc, en *son* temps : il n'y a d'autre *Anankè* que celle du sujet.

Encore faut-il rendre des comptes, en indiquant comment la qualité d'assentiment s'évalue, à la croisée de l'adhésion *(Zustimmung)* et de la contradiction *(Widerspruch)* — problème le plus littéralement dialectique. Freud y répond par un impératif : il faut « construire ». Emmy triomphe après coup, puisqu'elle fait travailler le maître : il lui dédie une construction, rien que pour elle ! Mais à condition qu'en échange — nous sommes là dans la clause, symbolique et contractuelle en son genre, de l'analyse — le sujet lui-même « se fende », comme le dit si bien le langage populaire, d'un assentiment qui ne soit pas « du toc ».

Zu-stimmung : il faut que j'aille à *(zu)* l'autre, que je fasse un pas vers lui, ce qui suppose que j'ai un sentiment *(Stimmung)* pour l'Autre — on comprend pourquoi le transfert côtoie chroniquement l'angoisse. Il faut ne rien comprendre à cette relation pour croire que ce sentiment est uni, alors qu'il travaille dans le contre-dire *(Wider-spruch)*.

L'objecteur — c'est sa « mauvaise foi » — confond donc la relation analytique avec une relation pédagogique, subordonnant le sujet au savoir. Ici, décidément, c'est le sujet qui a le dernier mot — sauf à préciser que personne ne possédant le mot ultime, on est renvoyé à l'entre-deux de la relation. Si le patient se drape volontiers dans l'attitude du sceptique [16], c'est l'analyste qui doit en assumer le rôle : il doit résister à la tentation de croire en un dire vrai qui « gèlerait » le dialogue du sujet avec sa vérité, autant qu'avec son partenaire de la « relation ». Nous sommes, évidemment, en train de parler du transfert, mais de l'aborder par la question de l'assentiment lui redonne une fraîcheur singulière. C'est aussi pourquoi la « résistance » wittgensteinienne à la séduction freudienne a valeur

16. Cf. *Le Début du traitement* (1913) qui contient une belle phénoménologie du patient comme sceptique, trad. fr. in *La technique psychanalytique*, P.U.F., pp. 83-84.

quasi clinique de phénoménologie du transfert comme relation *sui generis*.

Il n'y a donc pas de religion en la matière — celle que le spécialiste du crédit et de la créance, le publicitaire, travaille à accréditer : « Goûtez, et vous croirez ! » La vérité pratiquée dans l'analyse, faut-il souligner en contraste, n'a pas de goût. Il arrive même à l'analysant de la trouver insipide et de souhaiter comme le patient le plus fruste, éprouver la vertu curative à la saveur amère de la potion. Aussi la vérité analytique n'est-elle pas une potion — ce que Freud a cru un moment — et le sujet sera favorisé par la situation régressive, de croire qu'il suffit, comme on lui a recommandé enfant, d'ouvrir la bouche pour que l'effet salvateur s'en propulse dans l'organisme. Comment le « médecin » (Freud appelle ainsi, le plus souvent, l'analyste), serait-il assez docte pour savoir le goût d'une potion dont l'analysant seul éprouve la composition, en même temps que la saveur ?

Tout se passe pourtant comme si Freud avait deux fers au feu : la pression de la vérité, qui commande, en dernière analyse, le consentement — cette « dernière » analyse étant la forme logique du problème de la fin de l'analyse — *et* la pierre de touche de l'assentiment qui, lui, tel l'amour dans la conception populaire, ne se commande pas.

En fait, Freud les fait tenir ensemble non par une cohérence de pensée, mais par une contrainte de situation. C'est la situation qui fait loi — le contrat analytique n'étant au fond que le reflet de cette situation qui, justement comme un vaudeville à la Nestroy ou à la Feydau [17] oblige d'agir dans les délais sans cesse resserrés de l'interaction effrénée des acteurs. C'est en ce point que s'introduit la dimension *temporelle* de l'assentiment : le moment vient où la procrastination n'est plus possible. Le temps est en quelque sorte l'image de l'*Anankè* de la cure et le sujet doit y déchiffrer à un moment l'énigme du Sphynx qui donne visage à son destin.

Freud a soin de le pourvoir d'une prime : dans le meilleur des cas, pour peu qu'il fasse un pas vers sa vérité, la vérité fera un pas vers lui, sous la forme de révélation *überdeutlich* — « surévidente » — de sa vérité, véritable « morceau de vérité historique » qui signe la reviviscence du passé. Freud postule ici une véritable *ecmnésie* pour signaler la rencontre du sujet de l'assentiment avec le réel de son objet. Il peut croire, en de tels moments, au « sens ilatif » que Newman, lui, postulait à des fins apologétiques.

Seulement, c'est à condition d'avoir renoncé à « goûter » à la vérité, qu'elle fera un pas vers lui, en une sorte de résurrection de

17. On sait que Freud se réfère au valet de Nestroy, vaudevilliste viennois, répétant à chaque embrouillamini, cette formule conjuratoire.

l'Autre préhistorique. Voilà le moment proprement *esthétique* où l'objet assentit dans le sujet autant qu'il y assentit. Moment littéralement inespéré qu'on ne peut prophétiser — point de « principe espérance » qui structurerait l'expérience analytique en « utopie ». Moment où l'universel se mire dans le sujet et où il peut l'étreindre sensiblement, voire sensuellement. C'est là somme toute l'Evénement analytique en sa pureté et sa simplicité. Ce n'est au reste pas la « preuve » de quoi que ce soit : simplement, que « ça arrive » à l'occasion atteste que l'assentiment n'est pas resté lettre morte.

*
**

Quelle leçon tirer, de la figure de l'assentiment qu'impose l'expérience freudienne ?

On pourrait la résumer par l'articulation de deux articles :
a. que le sujet de l'assentiment est divisé chroniquement par l'objet (du refoulé, du manque) ;
b. que, loin d'annuler la question de sa « liberté » d'adhésion, cela met à nu le drame d'un tel sujet, d'avoir à assentir aux modalités de sa division et de son manque.

Echo en quelque sorte du problème du côté de la construction du savoir analytique : Freud lui-même n'affichait-il pas, comme sa limite autant que son éthique de connaissance, une certaine « aptitude au consentement fragmentaire » [18] ? Cela ne veut certes pas dire : consentir « du bout des lèvres », mais d'autant plus résolument que l'on sait sa prise sur le « fragmentaire ». Du côté de l'analysant, pas de « oui » francs et massifs, il introduit dans un tel désir politique l'ironie d'un consentement à soi par fragments.

Que fait donc l'analyste ? Il montre du doigt l'objet au patient, comme le suggère Freud explicitement [19]. Mais le doigt ne montre rien (sauf pour l'imbécile qui regarde le doigt !) à moins que le sujet comprenne qu'il y a quelque chose à voir. Mais l'analyste ne voit pas ce qu'il montre, il suit le regard de l'analysant et leste sa conviction de l'assentiment que celui-ci lui octroie, non à sa personne, mais ce qu'il lui commande de voir de lui-même par une « représentation d'attente » *(Erwartungvorstellung).* C'est pourquoi les « rationalités de communication » perdent leur latin, à la voir s'organiser par l'objet du manque [20].

18. Rappel à Groddeck qui ne la possédait guère... Voir sur ce point *L'entendement freudien..., op. cit.,* introduction.

19. XXVIIe Conférence d'introduction à la psychanalyse, *G.W.XI,* 454. Que Freud mentionne en l'occasion un objet à vocation de symbole phallique n'est certes pas fortuit (cf. *Freud et Wittgenstein,* p. 74).

20. Cf. les démêlés d'Habermas avec cette « croix de la communication ».

Sa fonction d'index de la loi s'éclaire de l'histoire si prisée par Freud du rabbi qui tranche la folie du doute du fil tranchant de l'autorité : « Tuerai-je le coq le premier, la poule la première ? — Tue le coq, mais alors la poule souffrira. Alors, tue la poule, mais alors le coq souffrira. — Tant pis, qu'il souffre[21] ! » Le rabbi ordonne en somme d'assentir à la nécessité, tout en faisant éprouver au « consultant » le temps de comprendre qu'il n'échappera pas à la logique de son propre discours. Il lui fournira, sous forme d'ordre arbitraire, l'ordre de briser le cercle obsessionnel. Il n'est même pas de « nœud gordien » à dénouer : il s'agit d'un seul coup, comme le lion qui ne fait qu'un bond pour sauter sur sa proie, d'ordonner l'assentiment à la loi — le seul moyen, peut-être, de s'arracher au consentement mortifère de la Moïra.

Si donc l'objet met en échec la souveraineté d'un assentiment de pure raison, il n'en reste pas moins qu'il ne se réduit pas à un indicible : il y faut décidément un travail de l'assentiment.

Faudrait-il donc, en quelque sorte par honnêteté, rallonger l'expérience analytique d'une grammaire de l'assentiment ?

Cela n'effleure par Freud, qui n'est certes pas un Newman de l'inconscient : il ne plaide pas pour un *real assent*, puisqu'il n'y a pas d'Autre consistant ; quoiqu'il soutienne, jusqu'à la propagande, l'idée d'une vérité dont rapprocherait l'analyse. Il faut pousser le sujet à la consommation de la vérité, mais c'est pour saturer sa parole jusqu'en ce point d'impossible à assentir — ce qui donne à l'occasion à l'impétrant de sa vérité l'impression d'y sauter comme dans la mort.

La grammaire de l'assentiment serait donc la forme larvée d'une rédemption spéculative, d'une auto-réconciliation dont l'expérience analytique éloigne le plus sûrement. Certes, Freud fait à l'occasion de l'apologétique soutenue — par exemple, dans sa théorie de la construction (par où l'exemple se confirme comme la chose même). Mais son objet l'éloigne d'une substantialité de la croyance. Hypostasier une grammaire de l'assentiment reviendrait à postuler un *métalangage du sujet du symptôme.*

On le sait, Freud se pose sans cesse la question de l'assentiment à sa propre théorie[22], ce qui n'est pas pure coquetterie : il faut faire lien avec ses « propres efforcements de pensée », justement dans ce domaine où nul « sens ilatif » ne viendra éclaircir les « énigmes de la vie et de la science ». Il n'y a de norme de l'assentiment, de « forme grammaticale » qui « doublât » la chose : le sujet doit s'apprendre à penser, fût-ce devant témoin.

21. Nous résumons ici la lettre à Fliess du 28 mai 1899, in *La naissance de la psychanalyse* (*cf. Freud et Wittgenstein,* pp. 120-121).

22. Par exemple, en se demandant « jusqu'à quel point » il y croit, par exemple à propos de la pulsion de mort : cf. *L'entendement freudien..., op. cit.*

Une grammaire de l'assentiment tend à nous bricoler une syntaxe avec un sujet — de l'assentiment réel — et de l'Autre — consistant — d'où sa vocation apologétique et eschatologique. Comme toute grammaire, il y va d'une théorie de la copule réussie. Freud ne peut arguer là contre que d'une « bienveillance » subjective envers son expérience [23], version la plus pauvre de la révolution copernico-darwinienne : consentir à son manque.

Cela même vient au bout des avatars de son sentiment, de son assentiment et de son dissentiment envers son objet lacunaire et son Autre manqué. C'est cela même que travaille la psychanalyse. C'est pourquoi elle accrédite comme le plus réel ce sujet inconscient que Wittgenstein réduit à une foi ou à une fiction, faute d'en assigner la fonction de support d'une expérience clinique et division structurelle du *savoir* et de la *vérité*.

Peut-être le moment de vérité est-il celui où Freud confie que « rien n'est moins conforme à l'organisation de l'homme que la psychanalyse » [24] — inversion précise, remarquons-le, de ce soupçon de Wittgenstein qu'elle flatterait la passion trouble des profondeurs. Cela même ne fait que mettre à nu l'impératif : c'est pourquoi il lui faut, *contre* son organisation, y assentir, comme la forme même de son idiosyncrasie désirante. Le sujet inconscient serait donc le *texte unique* d'une impossible grammaire de l'assentiment...

DISCUSSION

Jean Allouch : Vous avez parlé de consentement. Ce qui m'a beaucoup frappé, peut-être davantage dans votre exposé d'aujourd'hui qu'en lisant votre livre sur Freud et Wittgenstein, c'est à quel point la façon dont Freud fait avec l'assentiment est prise dans le discours hystérique et à quel point on oublie que, en même temps qu'il frayait la psychanalyse avec les hystériques, il parlait avec Fliess, que les deux choses sont liées.

Je trouve remarquable dans votre exposé à quel point tout ça semble entièrement pris dans le discours hystérique, à quel point tout se passe comme s'il n'y avait pas eu de discussions et de rupture avec Fliess, puis avec Jung, puis avec un certain nombre d'autres...

23. *Au-delà du principe du plaisir*, texte dont nous montrons dans *L'entendement freudien* la portée éthique eu égard au savoir freudien.

24. Lettre à Binswanger (1911) où se trouve conjurée toute interprétation harmoniste ou « naturaliste » de la psychanalyse.

Paul-Laurent Assoun : Mon idée, ce serait, — ce n'est pas incompatible du tout avec ce que vous dites —, que Freud est un génial réinvestisseur de ses contradictions, c'est-à-dire que — c'est ça aussi l'Ananké — le lien à l'hystérique est immortel. Il s'agit sans arrêt de le réinjecter dans le dispositif. Effectivement, ce qui confirme tout à fait ce que vous dites, Freud continue à tenir un discours de rapport impossible de séduction à la fin de sa vie : « Vous ne pouvez pas m'aimer parce que j'ai soixante-dix-sept ans ! » On voit très bien à quel point il est pris vraiment dans l'ordre du symptôme, dans le lien, mais en même temps il le renverse. Je donne un exemple entre mille : c'est ça qui lui a permis génialement de comprendre l'hystérie qui œuvre dans le social. Quand à partir de la relecture de Le Bon dans « Psychologie collective et analyse du moi », il connecte le lien hypnotiseur/hystérique, pour dire que c'est la même chose entre le meneur et la foule. C'est fou comme idée ! Mais à partir de là, il produit une théorie du social qui fait rentrer tout le social dans le désir. Ce qui devient moins intéressant que le cas de Freud, c'est le fait que l'hystérique est partout, parce que l'hystérique est structuré comme la vérité même de l'inconscient. Je veux dire par là que le social est hystérique en ce sens-là, en ce sens qu'il refait passer dans l'idéal.

J. Allouch : Quid du paranoïaque ?

P.L. Assoun : Le paranoïaque, il faudrait en parler. L'idée de Freud est justement d'avoir échappé à l'hystérique et d'avoir mis de l'hystérie partout. Mais du coup ça devient un mécanisme fortement explicatif. Le paranoïaque, c'est différent : le paranoïaque est hyper-social ; il a une socialité parfaitement réussie. C'est pas un hasard si Schreber tombe régulièrement malade en rapport avec une élection ratée, avec une nomination, avec une demande sociale. Cf. l'affaire des associations Schreber. Chaque fois qu'il y a quelque chose qui se brouille entre le social et le sujet, ce dernier tombe malade. Mais pourquoi ? Parce que le social est sexualisé chez le paranoïaque. C'est pour cela que c'est une socialité hyper-investie et en même temps hyper-fragile, parce que le paranoïaque ne se défend pas contre son homosexualité (c'est le névrosé qui fait ça ; il se défend contre la forme sublimée de son homosexualité, c'est-à-dire sur un point où le social a déjà pris). C'est pour cela que le paranoïaque est à la fois hyper-social et toujours en perspective de désocialisation. Mais la socialisation qui marche est hystérique. C'est un exemple parmi d'autres, mais il me semble que dire que Freud ne s'est pas émancipé du lien avec l'hystérique, ce n'est pas dire qu'il occupe la position hystérique. Il l'a reconvertie au titre de la science analytique et c'est justement pour ça qu'il y a quelqu'un comme Wittgenstein

qui dit : « moi, je ne jouis pas de ça », exactement comme l'hystérique qui jouit du discours du maître, mais qui d'une certaine manière, au dernier moment, introduit une faille dans la jouissance qui l'effiloche, de manière à pouvoir totalement annuler la jouissance.

Mayette Viltard : En disant « avec le temps tout deviendra clair », c'est quand même répondre d'une manière pas inattendue du tout pour l'hystérique. C'est répondre d'une manière parfaitement conforme à ce qu'elle dit, c'est prendre à son compte et reconduire le : « il n'y en a pas encore de rapport sexuel ». C'est le « encore » et, de ce point de vue là, est-ce qu'il n'y a pas quelque chose dans la façon dont Freud fait avec l'assentiment qui ne va pas, qui ne colle pas, parce que reprendre à son compte, dans une position de maître, le « pas encore », est-ce que ça peut avoir la moindre valeur pour subvertir le discours hystérique ? C'est pas sûr.

Guy Le Gaufey : Vous avez dit, il y a des degrés dans l'assentiment, ce qui vous amène à dire qu'il faut assentir de manière fragmentaire ou parcellaire, ce qu'il ne faut pas comprendre comme « du bout des lèvres ». Mais si on se réfère à la grammaire de l'assentiment de Newman, il n'y pas de degrés de l'assentiment. L'assentiment est un et indivisible et selon ce sur quoi il va porter, évidemment les résultats seront différents ; sa phrase clé, il la tient de l'apologétique, c'est « le pape est le vicaire du Christ » ; un chrétien papiste, face à cet énoncé-là, y adhère, c'est le *real assent*, il adhère, non pas à la signification de cela, il adhère *à* cela. Par contre dit Newman, si on me dit par exemple « le système solaire n'est pas au centre de la galaxie », ou des énoncés comme ça, eh bien si je suis à peu près bien informé je vais convenir, je vais assentir au fait que cet énoncé est vrai, je vais assentir à sa vérité, mais pas à l'énoncé lui-même. Alors du point de vue de l'état qui s'ensuit, il est certain que le chrétien de bonne souche, qui a assenti à cet énoncé, le soutient entièrement, subjectivement etc., son état est plein si je puis le dire, par contre celui qui a assenti seulement à la vérité d'une proposition, eh bien le résultat de cet assentiment du point de vue de ce que j'appellerai, pour aller vite, la force de la croyance, est évidemment moins intense. Mais à propos de la différence que vous faisiez valoir à partir de Lalande entre l'acte et l'état qui s'ensuit, Newman, lui, essaie de faire valoir que l'assentiment n'est qu'acte, et les formules dans son texte sont fréquentes pour dire qu'il est un et il est indivisible, et que donc il n'a pas de degrés.

P.L. Assoun : C'est plus complexe chez Newman parce que d'abord l'assentiment réel ne prend de valeur que par opposition à l'assentiment dit conceptuel. Celui-ci, l'assentiment conceptuel, a des degrés.

G. Le Gaufey : En fonction de la nature des concepts sur lesquels cet assentiment porte, oui, mais l'acte lui-même en tant qu'acte n'a pas de degré, et on peut le savoir puisqu'on imagine mal ce que seraient des degrés de l'acte.

P.L. Assoun : Oui, mais toute l'opération Newman, c'est de faire passer l'assentiment d'une théorie probabiliste qui existait depuis longtemps, à une théorie de l'acte. C'est ça, en effet, son projet mais il a besoin néanmoins, me semble-t-il, d'une théorie des degrés pour la dissoudre. Pour faire comprendre son opposition entre l'assentiment conceptuel et l'assentiment réel, il lui faut mettre en place des degrés du point de vue du conceptuel pour montrer qu'on peut s'en passer au plan du réel. Et c'est exactement comme le passage à l'acte qui a besoin de se confronter à une pseudo-délibération.

X. : J'ai lu votre livre comme un travail très important permettant de répondre, dans le travail analytique, sur le possible et l'impossible de l'assentiment à l'objet. Mais je crois qu'il y a une dimension problématique de l'assentiment qui est dans Lacan, et pas dans Freud. Quand Lacan dit que la personnalité c'est la paranoïa, ou que la cure c'est une paranoïa dirigée, ça pose la question de l'organisation du vide comme l'organisation du trop d'assentiment à des interprétations posées par l'autre, l'autre auquel, en même temps, on ne croit pas.

P.L. Assoun : Oui, là c'est un point, je disais tout à l'heure, et ce n'est pas par simple plaisanterie qu'il faudrait un jour écrire une étude sur Lacan et Wittgenstein, ou en tout cas, une étude sur cette instance de l'assentiment. Le moment décisif, effectivement est celui me semble-t-il où Lacan critique le titre de sa thèse, ça devait être en 1975, où il dit que justement il n'y a pas de rapport de la personnalité avec la paranoïa parce que c'est la même chose. Ce point de réduction me semble essentiel et fait de la paranoïa le prototype même de la question de l'assentiment et du consentement. J'aurais envie de dire que Lacan repart du cogito paranoïaque, c'est-à-dire de la certitude parfaitement réussie, là où Freud, d'ailleurs, verrait l'impasse paranoïaque du côté d'un autre qui cloche et qui impose un désinvestissement de la libido. Je ne peux pas en dire beaucoup plus, j'en dirais trop, mais ça, ça supposerait de voir ce que c'est que le passage de Freud à Lacan du point de vue de la référence du sujet.

Le rêve à l'épreuve du griffonnage

Jean ALLOUCH

To learn from Freud you have to be critical; and psychoanalysis generally prevents this.

Wittgenstein.

C'est de Wittgenstein que j'ai appris que l'intériorité du mental était, dans une mesure beaucoup plus considérable qu'on ne le suppose généralement, une construction philosophique.

Bouveresse.

Wittgenstein objecte à Freud, en particulier à la *Traumdeutung*, contestant que le rêve soit ce que Freud prétend : une écriture. Par là se trouverait refusée la notion d'un langage du rêve qui, pour les psychanalystes, et notamment les lacaniens, est une notion largement et peut-être, nous l'allons voir, naïvement reçue.

En discutant cette objection, qui se cristallise sous la forme d'une mise à l'épreuve du rêve « freudien » grâce au griffonnage, nous allons tâcher de montrer :

1) qu'elle est recevable,

2) qu'elle touche un point vif et décisif de l'incidence du rêve et de son interprétation dans la pratique analytique contemporaine,

3) que l'accueillir vaut comme cela même qui subvertit son statut d'objection,

4) qu'il y a donc là un biais par lequel nous pouvons préciser à quoi de la *Traumdeutung* nous assentissons aujourd'hui.

Ce « retournement », opéré sur l'objection, n'est pas un retour à l'envoyeur Wittgenstein, mais un acte dissolvant l'objection comme objection, dissolution qu'opère sa prise en compte elle-même.

Nous montrerons, du même pas, que l'épreuve du griffonnage à laquelle Wittgenstein soumet le rêve non pas tel qu'en lui-même mais tel que nous le présente la *Traumdeutung* anticipe sur la distinction lacanienne qui a nom R.S.I., qu'elle vaut donc comme un appel à ce ternaire. Autrement dit : ce sera par Lacan que l'on verra Freud répondre à Wittgenstein en donnant raison à l'objection de Wittgenstein.

Convergences Wittgenstein/Lacan

Relevons tout d'abord à quel point est pour nous saisissant le fait que les assertions de Wittgenstein à l'endroit du freudisme sont des anticipations d'un certain nombre de formules décisives de Lacan — ceci en dépit du fait que les raisons motivant ces assertions peuvent, chez l'un et l'autre, considérablement diverger. C'est l'un des intérêts majeurs du livre de P.L. Assoun [1] de nous avoir permis d'être ainsi « saisi ».

1. Sur le processus

Il y a rencontre, disons-nous donc, entre certains traits de la critique wittgensteinienne de Freud et certains traits de la lecture lacanienne de Freud. La condition de possibilité d'une telle rencontre, et qui se trouve donc aussi valoir comme sa première com-position, tient au refus, au rejet même, chez Wittgenstein et chez Lacan, de tout recours à une pensée du processus. J'ai, dans un travail récent [2], montré qu'un tel rejet avait constitué la toute première bascule doctrinale de Lacan. L'intérêt de ce même rejet tel que Wittgenstein le fait valoir réside dans ce qu'il nous fait toucher du doigt, à savoir qu'il relève de l'acte. Bouveresse paraphrase ainsi Wittgenstein :

> En fait dire : « Le processus psychique qui consiste à se souvenir de... a eu lieu à l'instant en moi », ce n'est rien de plus que : « Je me suis souvenu à l'instant de... » La première expression ne contient rien de plus que la seconde, et elle est en ce sens parfaitement anodine ; mais elle cesse de l'être, précisément, lorsque nous essayons de lui faire dire quelque chose de plus ou de plus précis, de lui faire décrire *un* processus déterminé hypothétique en quoi consiste le fait de se souvenir [3].

---

1. Paul-Laurent Assoun, *Freud et Wittgenstein*, Paris, P.U.F., 1988.
2. Jean Allouch, « Sur la toute toute première bascule doctrinale de Jacques Lacan qui est aussi celle où il rompt avec le discours psychiatrique le plus en pointe », *Littoral* N° 27/28, Toulouse, Erès, 1989, p. 69-83.
3. Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, paragraphe 306 ; cité *in* Jacques Bouveresse, *Le mythe de l'intériorité*, Paris, éd. de Minuit, 2e éd., 1987, p. 59.

Pourquoi donc est-ce que la pensée du processus rate l'affaire ? Parce que, nous dit Wittgenstein, cette pensée néglige les « termes intermédiaires. Plutôt donc que d'écrire le processus, il est heuristiquement préférable de mettre à plat les diverses données et d'ainsi saisir leurs « connexions formelles », c'est-à-dire cela même que rate la pensée du processus en négligeant les termes intermédiaires [4].

Sans donc ignorer que les raisons de ce rejet du processus peuvent n'être pas identiques chez Wittgenstein et Lacan, voire être opposées [5], il n'en reste pas moins que c'est avec ce rejet que l'un et l'autre lisent Freud, assentissent à Freud (car Wittgenstein y assentit aussi) en refusant à Freud le droit de rendre compte de son expérience en termes processuels (notamment, pour Wittgenstein, en rejetant son darwinisme).

II. Sur la distinction de la démarche et de l'explication cliniques

De là, chez Wittgenstein et Lacan, le souci de distinguer, dans Freud, « ce que dit Freud quand il s'engage dans une explication » et ce qu'il fait « dans sa démarche clinique » [6]. Lacan, pour une raison qui est de politique de la théorie, a dû *agir* cette distinction que formulait Wittgenstein. Mais elle n'est pas pour autant, chez lui, loin s'en faut, moins prégnante. Qu'on se reporte à l'analyse lacanienne du cas Schreber pour y repérer comment Lacan se dispense, tout au long d'une année de séminaire, d'entrer en débat avec la théorisation freudienne du cas. Et le côté eau de boudin d'une entreprise comme celle de Jean Laplanche lecteur de Freud

---

4. Wittgenstein fait valoir ces « connexions formelles » en discutant le cas, mathématiquement trompeur, du passage du cercle à l'ellipse : « De la même façon qu'on illustre une relation interne entre la forme circulaire et l'ellipse en faisant passer progressivement une ellipse à l'état de cercle, mais non pour affirmer qu'une certaine ellipse serait dans les faits historiquement provenue d'un cercle (hypothèse d'évolution), mais seulement afin d'affiner la saisie, par notre regard d'une corrélation formelle. Mais même l'hypothèse d'évolution, je puis la considérer comme n'étant rien de plus que le revêtement d'une corrélation formelle », in « *Bemerkungen über Frazer's Golden Bough* », R. Rhees ed., in *Synthèse*, N° 17, 1967, trad. fr. par J. Lacoste : *Remarques sur le Rameau d'or de Frazer*, Lausanne, L'Age d'homme, 1982, p. 21-22. Ce texte est aussi cité dans l'excellent ouvrage de C. Chauviré, *Ludwig Wittgenstein*, Paris, Seuil, 1989. Cf. le commentaire qu'en donne P.L. Assoun, *op. cit.*, p. 174-176. Sur le statut des savoirs mathématique et psychologique cf. J. Bouveresse, *op. cit.*, p. 41-43.

5. On ne trouve certes pas, chez Lacan, le concept d'une *übersichtliche Darstellung*, si essentiel chez le second Wittgenstein, puisque c'est au contraire son défaut, ou, plus exactement sa mise en défaut, qui donne leur poids, chez lui, aux jeux du langage. Cependant cette opposition n'est pas si radicale qu'on pourrait le croire puisque, aussi *über* soit-elle, cette *Darstellung*, chez Wittgenstein, n'a rien d'un absolu.

6. P.L. Assoun, *op. cit.*, p. 155.

est bien fait pour nous indiquer la sorte d'impasse dans laquelle s'engagerait la doctrine analytique si elle se voulait pur commentaire, pure élaboration de la théorie de Freud.

III. Sur la mise au rancart du psychique

Il n'y a pas de « processus psychique ». Sur le second terme de ce syntagme malheureux, Lacan et Wittgenstein se rejoignent aussi. P.L. Assoun décrit cette surprise de Wittgenstein découvrant, en 1919, que Freud ne faisait pas de psychologie et concluant que c'est à ce titre qu'il méritait d'être lu [7]. Certes, pour Wittgenstein, la question restera posée, de savoir si Freud tenait un tout autre discours que celui des psychologues ; il n'en reste pas moins que le discours de Freud lui posait cette question, ce qui suffit à nous assurer, *a minima*, qu'il l'accueillait comme n'étant pas de plain-pied avec les élucubrations psychologiques. Qu'on se souvienne ici du temps qu'il aura fallu à Lacan pour rejoindre cette clairvoyance wittgensteinienne à l'endroit du démarquage de Freud vis-à-vis de la psychologie — d'autant plus de temps que, dans ses explications, Freud croit faire de la psychologie et même, un comble, de la profonde, une psychologie dont la mesure de profondeur est donnée par celle de la préposition « méta ».

On le constate, il y a solidarité entre cette mise au rancart du psychique opérée sans le savoir par Freud, et ce que nous indiquions à l'instant, à savoir la distinction, introduite dans Freud, entre l'explication et la démarche cliniques ; noter que Freud ne fait pas de psychologie n'est possible qu'en référence à la clinique freudienne (aux cas de Freud, mais aussi à l'abord freudien du cas), détachée des explications que Freud nous en propose.

Cette solidarité subit d'ailleurs avec succès la contre-épreuve : on se dit psychologue, on croit en l'appareil psychique, là où on se présente comme tenant des explications de Freud. Et, comme on a par ailleurs acquis des droits sur le texte freudien (des droits sur Freud ! Et on se précipite car... ça ne va pas durer), on en vient à promouvoir ce qu'on présente comme étant non plus seulement un vocabulaire mais, carrément, une langue freudienne que tout un chacun, allemand ou français, se devrait de parler [8]. Curieux retour de la clinique au sein même de la théorie que cette folle idée d'une langue freudienne, d'un Freud travesti en L.L. Zamenhof. Curieuse,

---

7. P.L. Assoun, *op. cit.*, p. 18.

8. Une critique des options prises par les traducteurs agréés a été jusqu'à formuler ses objections dans la langue par eux promue, le « français freudien » : « Dirais-je que le refusement de mon appareil d'âme me laisse en état de désaide et de désirance pour traduire les sentiments que j'éprouve ? » Cf. C. Chiland, « Rêves et regrets », in *Revue française de psychanalyse*, Paris, P.U.F., 1988, p. 995-1001.

mais remarquable, car c'est à ce genre de conséquences qu'on mesure à quoi conduit l'impasse faite sur Lacan.

IV. Sur la logification et la référence

Chez Lacan comme chez Wittgenstein la tâche conséquente à cette remarque d'un « pas de psychologie » chez Freud sera la même, et P.L. Assoun en donne la formule : « convertir ces (pseudo-)problèmes psychologiques dans le registre logique » [9].

Cette tentative de logicisation ne saurait manquer, chez Lacan comme chez Wittgenstein, d'interroger le statut de la référence. Certes les réponses de l'un et l'autre ne sont pas superposables, mais elles convergent néanmoins sur un point décisif qui, chez Wittgenstein, consiste en une « relativisation » de l'idée d'un langage référentiel, ainsi que le formule prudemment P.L. Assoun, et qui, chez Lacan, consiste (comme déjà dans le *Tractatus*) en un refus de la distinction langage objet / métalangage.

Tous deux, du coup, seront sensibles au statut de l'écrit dans Freud, et spécialement dans la clinique freudienne puisque la notion théorique de « représentation » vient, chez Freud, jeter comme le voile d'un brouillard sur ce que sa pratique rend manifeste d'une prise au sérieux de l'écrit en l'empêchant de problématiser comme telle l'instance de la lettre.

V. Sur l'assentiment à l'analyse

Chez Wittgenstein et Lacan, tout se passe comme si la mise en question du sujet [10] était d'autant plus appelée que vacillait davantage la notion d'un langage référentiel. Ainsi trouvons-nous, chez l'un et l'autre, explicitement formulée, c'est-à-dire formulée comme problème, et même comme donnant lieu à une pathologie, la question de l'assentiment à l'analyse. Pour Freud, que le psychanalyste croie en l'inconscient vaut comme une sorte de garantie de sa compétence ; ceci est loin d'être le cas pour Lacan qui, comme Wittgenstein avant lui, verrait plutôt dans cette croyance une sorte de retombée, un quelque chose d'abusif, qui outrepasse ce qu'il en serait, pour tout un chacun, de l'intérêt de l'analyse.

Après avoir mentionné la distinction capitale entre *assensus* et *consensus*, telle que promue par le Cardinal Newman, P.L. Assoun écrit que la question de Wittgenstein à la psychanalyse est celle du « sujet de la foi », du statut de ce sujet dans « l'entendement freudien » [11]. N'est-ce pas exactement cette question que nous trou-

---

9. P.L. Assoun, *op. cit.*, p. 19.
10. J. Lacan, « Du sujet enfin en question » *in Ecrits*, Paris, Seuil, 1966.
11. P.L. Assoun, *op. cit.*, p. 39.

vons travaillée par Lacan lorsque, par exemple, il distingue cliniquement les croyants en l'analyse et les mordus par l'analyse ? N'est-ce pas aussi exactement celle que visait son invention du dispositif de la passe ?

A l'instant même où, à Vienne, la psychanalyse de Sigmund Freud acquiert un certain poids social, cette ville sécrète comme une réaction à l'analyse dont les figures emblématiques sont désormais connues en France ; elles se nomment Kraus, Popper, Wittgenstein. Comment ne pas voir aujourd'hui, c'est-à-dire avec Lacan, que l'acte de Freud, acte auquel nous assentissons, se laisse mieux serrer, dans sa pertinence, depuis cette réaction dite « négative » qu'en lisant la littérature analytique de l'époque où l'on vous démontrait par exemple que Freud avait bien raison de dire ce qu'il disait puisque tel littérateur ou artiste célèbre était, en fait, un grand masturbateur ?

Oui, cette réaction viennoise hostile à la psychanalyse anticipe sur ce que sera le freudisme de Lacan, un certain assentiment à Freud dont le point de départ n'a pas consisté, notons-le, à avoir spécialement Freud à la bonne, et qui n'a pas cessé, en acte, de manifester un certain refus à l'endroit de Freud. Afin de serrer de plus près cette concomitance essentielle de l'assentiment et du refus *(Versagung)*, prenons les objections que Wittgenstein adresse à la *Traumdeutung ;* ce sera d'abord pour montrer qu'avec Lacan rien ne nous interdit d'en admettre la pertinence.

L'épreuve du griffonnage

> I might be making scratches on the wall. It seems in a way like writing, but it is not a writing which either I or anyone else would recognize or understand. So we say I'm doodling. Then an analyst begins to ask me questions, trace associations and so on ; and we come to an explanation of why I'm doing this. We may then correlate various scratches which I make with various elements in the interpretation. And we may then refer to the doodling as a kind of writing as using a kind of language, although it was not understood by anyone [12].

12. Ludwig Wittgenstein, *Lectures and conversations on aesthetics, psychology and religious belief*, edited by Cyril Barret, Oxford, Basil Blackwell, p. 44, trad. fr. *in Wittgenstein, Leçons et conversations*, Paris, Gallimard, 1971, p. 93. Donnons ici cette traduction de Jacques Fauve : « Me voilà faisant des graffiti sur un mur. Cela ressemble d'une certaine façon à de l'écriture, mais ce n'est pas une écriture que quelque autre personne ou moi-même reconnaîtrions ou comprendrions. Nous disons que je griffonne. Alors un analyste commence à me poser des questions, à rechercher des associations et ainsi de suite, et nous finissons par expliquer pourquoi j'agis ainsi. Il est alors possible de relier certains des graffiti que je fais à certains

L'épreuve à laquelle Wittgenstein soumet ici le symbolisme du rêve « freudien » (il appelle une telle épreuve « jeu de langage ») consiste en une transposition de ses éléments sous forme de graffiti *(scratches)* qui, pris ensemble, composent le griffonnage *(doodling)*. Figurons ces graffiti de façon à pouvoir lire ce texte d'autant plus difficile qu'il semble plus simplement écrit et sans aucun mot savant (hormis le « « *refer* » traduit à tort par « rattacher » alors qu'il s'agit précisément du problème logique de la référence, moyennant quoi c'est toute l'argumentation wittgensteinienne qui s'effondre dans cette traduction sémantiquement correcte mais conceptuellement erronée).

Chacun conviendra d'emblée qu'il ne s'agit pas là d'une écriture, note Wittgenstein. Ni moi, qui ai commis ces graffiti, ni personne d'autre ne peut reconnaître ceci comme une écriture et *a fortiori* avoir l'intelligence de ces tracés. Mais survient le psychanalyste freudien avec son *freier Einfall*, sa « libre association ». Que fait-il ?

Il fait deux choses. Premièrement, grâce aux associations que je lui fournis, il acquiert la possibilité d'interpréter mon rêve, c'est-à-dire de relier certains éléments de l'interprétation qui surgit de ces associations à certains graffiti. Et nous voici, de là, désormais en mesure, deuxièmement (cf. le « *And* » par lequel commence la dernière phrase), de référer le griffonnage *(we may then refer the doodling)* à un type d'écriture alors même qu'il n'est pas une écriture comme nous l'avions remarqué d'emblée et d'une façon définitive. Il y aurait donc un tour de passe-passe opéré par Freud nous donnant à croire que le rêve est une écriture ; Freud nous suggère ainsi abusivement qu'il aurait « démontré » que le rêve est un langage pouvant fonctionner comme un langage référentiel pour son interprétation.

Remarquons tout d'abord que Wittgenstein, avec cette mise à l'épreuve du rêve par le griffonnage, fait impasse sur le récit du rêve. Tout se passe comme si, pour Wittgenstein, dans ce texte, le rêve lui-même (et non pas son seul récit) était à disposition non du seul rêveur mais de quiconque — tel, sur un mur, un ensemble de graffiti offert au regard des passants. Ce n'est évidemment pas

---

éléments de l'interprétation. Et nous pouvons alors rattacher le griffonnage à un type d'écriture, à l'emploi d'un type de langage, bien que personne ne comprît ce dernier.

le cas ; et nous pourrions, à partir de cette remarque, rejeter purement et simplement, comme non pertinente, l'épreuve du griffonnage.

Cette impasse, chez Wittgenstein, est cohérente avec le soupçon qu'il fait peser sur la psychologie ; elle est ce qui, chez lui, donne corps à ce soupçon, ce qui vient questionner « le point vital » de la psychologie :

> « Il ne peut jamais être essentiel pour nos considérations qu'un phénomène symbolique se joue dans l'âme et non pas sur le papier, visible pour d'autres. On est sans cesse réexposé à la tentation de vouloir expliquer un processus symbolique par un processus psychologique particulier ; comme si la psyché "pouvait, dans cette affaire, faire beaucoup plus" que les signes. » [13]

En se donnant le rêve comme directement accessible à quiconque, Wittgenstein réalise (au sens bancaire de ce terme) ici son refus de l'hypothèse philosophique (cartésienne, puis husserlienne, mais qu'on trouve encore chez Chomsky) d'un langage privé, dont la compréhension serait inaccessible à tout autre que son utilisateur unique, soit : l'hypothèse même de la psychologie.

Mais, rétorquera-t-on, ceci reste l'affaire de Wittgenstein, pour le psychanalyste la question reste différente. Il ne peut, quant à lui, faire l'impasse sur le récit du rêve. Sans être absolument fausse, cette remarque, pour autant qu'elle le conduirait à se détourner de l'épreuve du griffonnage, serait une grossièreté. En effet, si nous parlons du récit du rêve en laissant résolument de côté le rêve lui-même, certes il n'y a plus aucune difficulté à soutenir qu'il s'agit d'un langage puisque ce récit, en tant que récit, ne peut que se trouver de part en part immergé dans la dimension du langage. Mais alors il faut être conséquent et ne plus asserter quoi que ce soit à propos du rêve lui-même. On ne peut plus, par exemple, soutenir, comme pourtant Freud le fait, que le rêve est l'accomplissement hallucinatoire d'un désir refoulé. Il n'y a pas un tel accomplissement dans le récit du rêve ; on ne peut en faire état qu'en ce qui concerne le rêve lui-même. Celui-ci ne peut donc être négligé par le psychanalyste et ne l'est d'ailleurs pas par Freud. Le psychanalyste ne peut se réfugier dans la seule chose pour lui tangible, à savoir le récit du rêve, négliger ainsi le rêve effectif, sans porter atteinte au vif de ce qu'il trouve dans la *Traumdeutung*.

L'épreuve du griffonnage consiste donc à supposer accessible le rêve lui-même, un peu comme on s'essaye à rendre le rêve dans certaines séquences filmiques qui, d'ailleurs, sont généralement et remarquablement ratées. Une telle prise en compte du rêve lui-même

13. Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Grammatik*, Oxford, B. Blackwell, 1969. Cité par J. Bouveresse, *op. cit.*, p. 42.

présente donc cet avantage de faire valoir, mais en creux, la sorte de rapport qui lie le rêve à son récit.

Selon Wittgenstein, la réciproque est également vraie : de même que le rêve n'est pas réductible à son récit, de même le récit du rêve, mais aussi les associations, représentent un certain changement d'aspect du rêve lui-même [14]. Ceci est confirmé dans notre expérience où nous pouvons voir, quelques fois des années plus tard, tel récit de rêve supplémenté, par l'analysant, de telle donnée qui n'était pas formulable avant qu'une certaine avancée de son analyse n'ait permis sa prise en compte.

En négligeant, heuristiquement, le récit du rêve, l'épreuve du griffonnage incorpore ce récit dans l'ensemble des associations. Le récit du rêve est déjà autre chose que le rêve, il en est un premier avatar, une première transformation. Il y a là une homogénéisation décisive : dès lors qu'on se refuse à négliger le rêve lui-même, tout ce qui s'ensuit de propos à son propos est à mettre sur le même plan. Je dis cette homogénéisation décisive car elle permet de s'apercevoir que, sans qu'il y ait dans cette conséquence de l'homogénéisation le moindre paradoxe, « *What is done in interpreting dreams is not all of one sort* » [15].

Dans *Lettre pour lettre*, j'ai tenté d'isoler ces différentes sortes de démarches dont le rêve est l'objet, donc en plein accord avec cette remarque de Wittgenstein. Faire le récit d'un rêve n'est pas associer librement mais réaliser sa *transcription*. L'association libre n'est pas ce qui règle en permanence le discours de l'analysant ; lorsque l'analysant s'engage dans cette opération qui consiste à énoncer le récit d'un rêve, il n'est pas libre de dire ce qui lui tombe dans la caboche ; il ne se veut d'ailleurs pas tel. La transcription du souvenir du rêve en un récit a ses exigences propres mais aussi ses difficultés voire ses impasses spécifiques. Ceci suffit à donner raison à Wittgenstein lorsqu'il note que ce qui se fait lorsqu'on interprète les rêves n'est pas d'un seul acabit.

L'épreuve du griffonnage consiste donc, reformulons-le ainsi, à faire l'impasse sur la transcription du rêve, sur sa mutation en un récit. En cela elle est heuristiquement intéressante, elle mérite d'être considérée comme une *expérience* au sens fort de ce terme (non pas celui de l'*Erlebnis* mais celui du « jeu de langage »).

---

14. « Quand on examine ce qu'est un rêve, il est important d'examiner quels sont ses avatars, comment il change d'aspect lorsque, par exemple, il est mis en relation avec d'autres choses remémorées. » Wittgenstein, *Leçons...*, *op. cit.*, p. 95-96. On évoquera ici le cas, pas si inhabituel dans la pratique analytique, où le récit d'un rêve se trouve supplémenté de tel trait longtemps après qu'il ait été rapporté une première fois.

15. Wittgenstein, *Lectures...*, *op. cit.*, p. 46, J. Fauve traduit : « Quand nous interprétons des rêves, notre démarche n'est pas homogène. »

Le griffonneur, telle est donc cette expérience, va être amené, par le psychanalyste, à associer sur ces graffiti. Ainsi vont venir au jour certaines corrélations entre ces graffiti et certains éléments de l'interprétation (notons la précision : Wittgenstein ne dit pas tous les graffiti mais mentionne seulement certains d'entre eux). Quelle serait, à partir de là, la preuve de ce que ces graffiti seraient des *éléments* d'un *langage du rêve ?* Ce que Wittgenstein nous présente comme critère pour en décider est une description de cette autre opération en jeu dans l'interprétation des rêves, non homogène à la première, opération qui est exactement celle dépliée dans la conjecture de Lacan sur l'origine de l'écriture et qui doit être identifiée comme étant une translittération.

Voici :

> « *Suppose you look on a dream as a kind of language. A way of saying something, or a way of symbolizing something. There might be a regular symbolism, not necessarily alphabetical — it may be like Chinese, say. We might then find a way of translating this symbolism into the language of ordinary speech, ordinary thoughts. But then the translation ought to be possible both ways. It ought to be possible by employing the same technique to translate ordinary thoughts into dream language. As Freud recognizes, this never is done and cannot be done. So we might question whether dreaming is a way of thinking something, whether it is a language at all* [16]. »

Si le rêve est une sorte de langage, dont le symbolisme serait régulier quoi que non nécessairement alphabétique, (tel celui de l'écriture chinoise), il doit être possible de translittérer ce qui s'écrit ainsi, « rêveusement ». L'effectivité d'une translittération apparaît ainsi comme étant, selon Wittgenstein, le critère qui, en liant tel graffiti à tel élément de l'interprétation, démontrerait sans contestation possible l'existence d'un langage du rêve puisque le graffiti ainsi translittéré se révèlerait, du coup, comme ayant été un véritable symbole (dans notre vocabulaire : un signifiant), donc comme n'ayant jamais été qu'une apparence de graffiti.

Avec l'épreuve du griffonnage, la soustraction de la transcription du souvenir du rêve en récit de rêve a pour effet d'élever la

---

16. Wittgenstein, *ibid.*, p. 48. Traduction J. Fauve : « Supposez que vous considériez le rêve comme un type de langage. Une façon de dire ou de symboliser quelque chose. Ce symbolisme pourrait être régulier, sinon nécessairement alphabétique ; il pourrait être comme le chinois. Alors nous pourrions trouver un moyen de transposer ce symbolisme dans le langage que nous parlons ou que nous pensons communément. Mais la transposition devrait pouvoir se faire dans les deux sens. Il devrait être possible, en employant la même technique de transposer des pensées ordinaires dans le langage du rêve. Freud le reconnaît, cela ne s'est jamais fait et ne peut se faire. De telle sorte que nous pourrions douter si le rêve est une façon de penser quelque chose, s'il est même un langage. »

translittération au rang de pierre de touche pour l'évaluation du statut langagier ou non langagier sinon du rêve lui-même du moins de certains de ses éléments. A propos de cette pierre de touche, Wittgenstein va formuler deux objections.

1) *But then, the translation* (lisons : la translittération) *ought to be possible both way.* Nous accordons à Wittgenstein qu'il est un fait que tel n'est pas le cas, qu'un psychanalyste ne peut, par exemple, dire à l'avance, étant donné ce qu'il sait déjà de tel analysant ce que sera le prochain rêve de cet analysant. Même un Steckel, dont on dit qu'il était particulièrement doué pour inventer des cas, n'a pas pu tromper son monde bien longtemps. Le psychanalyste n'est, à cet égard, pas mieux loti que l'auteur de cinéma dont on notait la défaillance à nous présenter cinématographiquement le rêve de tel de ses personnages.

En effet, la translittération ne marche pas dans les deux sens. Non pas parce que le rêve ne s'en sert pas dans les deux sens, car il le fait, car il écrit aussi bien idéographiquement quelque chose qui se laissera interpréter alphabétiquement, et alphabétiquement quelque chose qui s'interprètera grâce à sa translittération idéographique. Non pas parce qu'il y a disparité, au regard de la translittération, entre ces deux grands modes de l'écriture que sont l'alphabétisme et l'idéographie, l'uni-solution de l'alphabétisme s'opposant à la pluri-solution qu'offre l'idéographie. La translittération, en effet, peut être dite ne pas marcher dans les deux sens *(both ways)* pour cette raison que *nul ne peut produire le rêve lui-même à partir de ce qui serait son récit.*

Il y a, dans cette impossibilité des « deux sens » au sens que nous venons de préciser, un os, un réel, et qui jette en effet un doute sur le caractère langagier du rêve lui-même. Certes un tel os est très susceptible de venir conforter la croyance en l'intériorité du subjectif, mais il s'agit ici de quelque chose de plus précis. Parce que ça marche dans un sens, le rêve apparaît bien être un quelque chose *comme* un langage, y compris au sens où on est autorisé à dire qu'il participe du langage, qu'il y a du langage dans le rêve comme du beurre dans les épinards ou même de l'oxygène dans l'eau (on aura reconnu le célèbre « comme » lacanien de la formule canonique définitionnelle de l'inconscient, peut-être aussi le « il y a de l'un » moins connu mais non moins important). Mais de là à dire que le rêve est un langage, il y a un pas que nous interdit de franchir le fait que la translittération ne fonctionne pas dans les deux sens.

Du rêve comme pas tout

Qu'est-ce donc qui permet au psychanalyste d'affirmer que le rêve doit avoir un sens ? La réponse, pour paraître triviale aussitôt que formulée, n'en sera pas pour autant moins problématique. C'est le sens, la consistance qu'il présentifie (celle de l'imaginaire), mais justement en tant que différenciée du symbolique, et un des intérêts majeurs de l'épreuve du griffonnage est justement de nous pousser à cette différenciation. Le sens seul, en effet, se présente comme susceptible de légitimer cette affirmation. Seule une certaine mise en avant du sens pourrait venir fonder l'assertion selon laquelle le rêve dans son ensemble, pris comme ensemble, traduit un quelque chose — et qu'on désigne cette chose comme étant un désir passe ici au second plan.

Or, cette légitimation du sens du rêve ne peut être effective à n'importe quelle condition ; et c'est à expliciter une de ses conditions que s'emploie Wittgenstein pour nous faire remarquer qu'elle ne saurait en aucune façon être tenue pour acquise, ce en quoi, une fois de plus, nous lui donnerons raison. Ceci nous amène à la seconde objection annoncée.

2) *When a dream is interpreted we might say that it is fitted into a context in which it ceases to be puzzling* [17]. On traduit : « Nous pourrions dire d'un rêve une fois interprété qu'il s'insère dans un contexte où il cesse d'être troublant », et *to puzzle*, en effet, signifie « intriguer », tandis que *to puzzle out* veut dire « déchiffrer ». Cette traduction, pourtant, évacue le signifiant « puzzle », fait bien regrettable car ce terme renvoie, dans le texte Wittgenstein, à toute une série d'expériences qui ont un « air de famille » [18] avec l'épreuve du griffonnage, qui sont, comme elle, un jeu de langage, expériences où il s'agit précisément du puzzle, de la façon dont on fait avec le puzzle. Mais le plus étonnant est que nous trouvons cette métaphore du puzzle dans Freud lui-même, et nommément à propos du rêve, et exactement en réponse au sceptique dont P.L. Assoun nous dit, à juste titre, que Wittgenstein, mieux que Popper, dans son débat avec Freud, incarne la figure.

En dépit de ce flot ininterrompu et grossissant de textes se voulant des commentaires de Freud, personne, à ma connaissance, n'a jamais entrepris d'interroger la *Traumdeutung* à partir du texte de 1923 intitulé par Freud « Remarques sur la théorie et la pratique de

17. *Ibid.*, p. 45.
18. Le concept d'*air de famille* est étroitement connecté à celui d'*übersichtliche Darstellung.*

l'interprétation des rêves »[19], personne ne s'est demandé en quoi ce texte de 1923 pouvait rendre caduques certaines affirmations de la *Traumdeutung*. Le problème, pourtant, saute aux yeux, ne serait-ce que du fait de la formidable dénégation qui, sous la plume de Freud, vient juste après l'introduction de deux sortes de rêves, les *rêves d'en haut* et les *rêves d'en bas* : « cette distinction, écrit Freud, n'exige pas une modification de la théorie des rêves ». Mais, dès les premières lignes de ce travail, il nous a annoncé n'avoir pu l'insérer « sous forme de modifications ou d'ajouts » dans une nouvelle édition de la *Traumdeutung*.

Ce n'est pas simplement que cette distinction de deux sortes de rêves exige une telle modification ; c'est aussi et surtout qu'elle met en question le statut épistémique de la théorie du rêve puisque, désormais, pas tout rêve n'est reconnu comme accomplissement hallucinatoire d'un désir refoulé. Sans reprendre ici ce qui, dès l'écriture de la *Traumdeutung*, pourrait être situé comme marquant la place, voire anticipant ce que Freud écrit en 1923, on constatera qu'avec cette distinction Freud questionne sa *Traumdeutung* comme le faisait Wittgenstein ; il refuse, de fait, au schéma explicatif de la *Traumdeutung* le statut d'*Urbild*, de paradigme explicatif de référence pour toute explication de tout rêve à venir. La distinction de deux sortes de rêves donne raison à Wittgenstein, lève une confusion qu'il dénonçait : « *But it seems muddled to say that* all *dreams are hallucinated wish fulfilments*[20]. » Qu'il y ait plusieurs sortes de rêves, voilà qui tire l'interprétation des rêves (non pas « du rêve ») sur le terrain des jeux de langage wittgensteiniens. En 1943 Wittgenstein disait à son ami Rush Rhees : « *It is probable that there are many different sorts of dreams, and that there is not a single line of explanation for all of them* »[21] ; ce faisant, il était en retard de vingt années sur Freud, ce qui n'interdit nullement qu'on soit aujourd'hui en retard sur ce qu'ils disaient tous les deux.

Freud, pour le dire autrement, reprend la question de l'interprétation du rêve sans négliger, cette fois, le transfert. On ne s'étonnera donc pas de rencontrer, dans ce texte, « le douteur », « le sceptique », auquel Freud commence à donner raison pour conclure provisoirement : « Ainsi donc, les rêves de confirmation peuvent-ils être

19. On trouvera une traduction de ce texte dans S. Freud, *Résultats, idées, problèmes II*, Paris, P.U.F., 1985, p. 79-91.

20. Wittgenstein, *Lectures...*, *op. cit.*, p. 47. J. Fauve traduit : « Mais il semble qu'on soit en pleine confusion quand on dit que *tous* les rêves sont la satisfaction d'un désir sous la forme d'une hallucination. »

21. *Ibid.*, p. 47. J. Fauve traduit : « Il est probable qu'il y a de nombreuses formes différentes de rêves et qu'il n'y pas qu'un seul type d'explication qui s'applique à eux tous. »

effectivement des résultats de la suggestion, donc des rêves de complaisance [22] ? » L'analyste lui aussi, ajoute-t-il, est en droit de douter. Qu'est-ce donc qui, au moins pour lui, pourrait venir faire certitude ?

> Ce qui finalement l'amène à la certitude, c'est précisément la complication du problème qui lui est posé, comparable à la solution d'un de ces jeux d'enfant nommés « puzzle » [...] Si l'on parvient à ordonner ce tas désordonné de plaquettes de bois, dont chacune porte un dessin incompréhensible, de sorte que le dessin prenne un sens, qu'il ne reste nulle part un manque dans les emboîtements, et que le tout remplisse complètement le cadre, si toutes ces conditions sont remplies, on sait qu'on a trouvé la solution du puzzle, et qu'il n'en existe pas d'autre [23].

Le puzzle se caractérise comme donnant corps à l'idée d'un ensemble auquel il ne manquerait rien, chacune de ses pièces cessant d'être embarrassante dès lors qu'elle trouve sa place dans le tableau. Que le rêve une fois interprété ait un sens établi avec certitude, auquel le psychanalyste mais aussi l'analysant peuvent assentir, ne peut être une assertion soutenable qu'à prendre le rêve dans son ensemble, comme ensemble. C'est ce que soutient Freud ici. Est-ce légitime ?

Il ne s'agit plus ici de chacun des graffiti *(scratches)* mais du griffonnage *(doodling)* pris comme ensemble. Que certains des graffiti puissent être reconnus comme des éléments proprement langagiers n'implique pas que tous le soient, et même à admettre que tous le seraient il resterait à démontrer que l'ensemble a un sens ; et c'est une toute autre affaire, car on ne peut inférer de la reconnaissance du caractère langagier des éléments (et, généralement, il ne s'agit pas de tous les éléments), le caractère lui aussi langagier de l'ensemble. Nous sommes sur un registre qui n'est pas celui de la théorie des ensembles (que Wittgenstein combattait comme R. Thom aujourd'hui), sur un registre où il ne va pas de soi d'admettre que l'ensemble soit possiblement un élément et donc traitable, lui aussi, comme est traité un élément.

Wittgenstein prend l'exemple de deux figures caricaturales, l'une représentant Churchill, l'autre une faucille et un marteau. On peut comprendre, dit-il, qu'un tel dessin humoristique fait référence à la situation politique d'après la guerre. Mais a-t-il un sens ? *Once you have got an interpretation of these two figures, there may be no ground for saying that there* must *be an interpretation of the whole*

22. S. Freud, *Remarques...*, *op. cit.*, p. 85.
23. *Ibid.*, p. 86.

thing or of every detail of it on similar lines [24]. S'il y a un sens de l'ensemble, il n'est pas donné par une opération qui serait homogène à celle qui reconnaîtrait un sens à tel et tel de ses éléments (nous ne pouvons faire autrement que de distinguer la translittération des éléments, où le sens survient par retombée d'une opération littérale elle-même hors sens, et la traduction de l'ensemble où le sens fait par lui-même décision).

Il est curieux que Wittgenstein ait passé outre ce que Freud a isolé et présenté comme étant le point ombilical du rêve puisque la remarque qu'il fait ici désigne précisément ce point qui devait tellement intéresser Lacan. Dire que le rêve pris comme ensemble à un sens n'est possible qu'en passant outre ce que Lacan, avec Freud, désigne comme le point d'insaisissable du rêve, le correspondant, dans le rêve, de l'essentielle béance du symbolique où Lacan a pu situer rien moins que l'être du sujet.

On perçoit ici, grâce à Lacan, ce qu'il y aura eu de malentendu entre Wittgenstein et Freud. Wittgenstein se fait le porte parole de l'ombilic du rêve en refusant de donner au rêve pris comme ensemble un sens qui serait du même tonneau que celui de chacune de ses parties. Freud soutient qu'il a un sens, qu'il est insérable dans un contexte, mais pas sans, du même coup, cerner un certain point de fuite proprement symbolique. Lorsqu'il s'agit non plus de la translittération des éléments du rêve mais de la traduction du rêve pris globalement, l'être du sujet n'est plus représenté par un signifiant mais exilé au point ombilical du rêve.

Il est maintenant clair que ce que demande Wittgenstein, dans l'épreuve du griffonnage, et plus particulièrement dans son refus de traiter le rêve comme peuvent être traitées telles de ses parties, est ce à quoi Lacan satisfait en distinguant les trois dimensions du symbolique, de l'imaginaire et du réel. L'interprétation du rêve ne traduit le désir qu'en donnant finalement le pas à l'imaginaire sur le symbolique ; ceci n'est pas illégitime mais à condition de savoir que le sujet, dans cette opération, s'est absentifié.

Conséquences

L'épreuve du griffonnage, à laquelle Wittgenstein soumet le rêve « freudien » nous aide à toucher du doigt le caractère éminemment singulier du rêve et de son interprétation dans la *Traumdeutung*. Elle nous interdit de faire, de la performance de Freud, frayeur de

---

24. Wittgenstein, *Lectures...*, *op. cit.*, p. 49. Traduction J. Fauve : « Une fois que vous êtes arrivé à interpréter ces deux personnages, il n'y a peut-être pas de raison de dire qu'il *doit* y avoir de la même façon une interprétation de l'ensemble ou de chacun de ses détails. »

la voie, un modèle, un paradigme ou, dans le vocabulaire de Wittgenstein, une *Urbild* pour toute interprétation de tout rêve à venir.

Que l'analysant prenne Freud pour modèle dans son rapport à ses propres rêves peut être un fait, lui-même à situer dans le transfert. C'est une toute autre chose que le psychanalyste le fasse, et dont on voit le caractère abusif dans un certain mode d'analyser les rêves où le psychanalyste fait surmoïquement pression sur l'analysant en le poussant à « associer là-dessus ». On ne voit pas, ce faisant, la contradiction incluse dans ce syntagme : associer, au sens du *freier Einfall*, ne peut être localisé sur quoi que ce soit sans perdre ce qui fait le tranchant du paradoxal *freier*. Tout se passe ici comme si le psychanalyste craignait que ce que l'analysant allait dire, juste après lui avoir fait le récit de son rêve, ne soit pas une « association ». Mais qu'en sait-il ? Il est clair que, par avance, il ne peut rien en savoir.

En 1923, dans l'article que nous avons cité, Freud distingue quatre attitudes possibles du psychanalyste à l'endroit d'un rêve qui lui est rapporté. Il peut 1) faire associer sur les éléments du récit pris dans l'ordre où le récit les a exposés, 2) faire associer sur un élément remarquable, 3) demander quel élément du jour précédent est associé au rêve, ou encore, 4) renoncer à toute instruction. Certes Freud ne tranche pas sur ce que serait l'attitude préférable. Cependant il est clair que seule la quatrième solution (qui était, en règle générale, celle de la pratique de Lacan) reste conforme à la consigne initiale de l'association libre.

Quel psychanalyste, en outre, pourrait savoir d'avance isoler telle partie d'un rêve comme étant *un élément* ? Qu'est-ce qui pourrait *a priori* lui servir de critère pour différencier comme tel un élément ? Le sens ? Le contexte ? La grammaire ? Une possible équivoque signifiante ? Une certaine cristallisation du transfert ? Et comment, pour une telle coupure productrice de l'élément, choisirait-il tel critère plutôt que tel autre ? Il y aurait certes toute une étude à mener à bien en lisant la *Traumdeutung* pour déterminer quels critères sont effectivement ceux de Freud, mais ceci ne résoudrait pas la question.

A prendre en compte l'épreuve du griffonnage on peut en venir à formuler que cette question, dans sa formulation la plus large, est celle de la détermination du significatif, de ce qui, pour un sujet, est significatif ou ne l'est pas. Cette question préoccupait vivement Jung, non pas tout à fait par hasard car elle se trouve très spécialement dépliée dans le champ paranoïaque des psychoses où il est manifeste que la détermination du significatif, dans le rapport du sujet à l'autre, ne relève pas du sujet, pas non plus de l'autre, son semblable à qui ne le lie pas une identification résolutive, mais de l'Autre pour lequel et chez lequel telle rencontre vaut comme certainement

significative. Le psychotique, en cela se révèle jouer d'une remarque de Wittgenstein mais aussi y satisfaire : « Il est correct, écrivait Wittgenstein, de dire : "Je sais ce que vous pensez", et faux de dire : "Je sais ce que je pense" [25]. »

L'épreuve du griffonnage invite le psychanalyste à laisser sa chance à la possibilité qu'il y ait du non-significatif, du déchet, y compris dans ce qui est amené dans le langage (ainsi le rêve porté au récit). Ceci ne peut que choquer un psychanalyste qui ferait un modèle de la performance de Freud qui a nom *Traumdeutung*. Débutant, c'est-à-dire pas encore rassi, il se désespèrera de n'avoir pas interprété un rêve complètement. Mais, dans la plupart des cas, l'interprétation d'un rêve d'*en bas* reste partielle ; d'autres fois elle sera supplémentée bien des années plus tard. Au nom de quoi voir là une faute ?

Ce ne peut être qu'au nom du rêve pris comme complet, lequel n'existe, l'épreuve du griffonnage nous l'indique, que par un forçage qui signe l'intervention d'une autre dimension, celle de l'imaginaire, au nom de laquelle on peut soutenir que le rêve pris comme ensemble traduit un désir inconscient, mais au prix d'y absentifier le sujet dans le trou du symbolique que Freud désigne avec son concept d'ombilic.

En distinguant les trois dimensions de sa thériaque, Lacan déverrouilla le problème de l'interprétation des rêves ; c'est d'un seul et même pas qu'il nous permet de saisir la performance de Freud, son caractère inaugural, et le caractère abusif de sa prise en compte comme étant un modèle. De la levée de cette fâcheuse conséquence vient au jour ce à quoi nous assentissons dans Freud, à l'association comme telle, au rapport $S^1 \rightarrow S^2$, plus inouï qu'on ne le croit, et qui n'est ni qui ne fait pas tout.

DISCUSSION

Paul-Laurent Assoun : Juste une petite remarque en rapport avec votre remarque sur l'ombilic du rêve. Chez Wittgenstein, il n'y a pas cette notion, essentielle chez Freud, qui est celle de « travail de l'inconscient ». Quand Freud parle de l'ombilic du rêve, c'est à partir du constat qu'il y a un déchet du rapport entre le contenu latent et le contenu manifeste. C'est là où l'interprétation ne peut pas saisir quelque chose qui serait l'inconscient du rêve. Il ne faut pas croire à l'inconscient. Il faut croire au travail du rêve : un

25. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Oxford, B. Blackwell, 1953, p. 222 ; cité par J. Bouveresse, *op. cit.*, p. 77.

travail psychique particulier. Wittgenstein ne croit pas au processus, mais là on a un processus tout à fait particulier qui consiste à produire ce que vous avez décrit, c'est-à-dire du sens. Chez Wittgenstein il n'y a pas de déchet puisqu'il n'y pas de travail. Donc le déchet devient en quelque sorte chronique. C'est pour cela qu'on reflue, d'ailleurs, sur le statut de l'image. La différence essentielle, qui est la retombée de toutes les autres, c'est le statut du sujet inconscient. Chez Wittgenstein, il y a l'impossibilité de se référer à une telle catégorie. Il y a un moment du doute sur Freud chez Lacan, qui paraît extrêmement intéressant et que vous avez esquissé, mais il y a un moment de la foi en Freud ; d'une certaine manière Lacan déconstruit le savoir inconscient avec les procédures freudiennes mais pour introduire, *in extremis*, presque comme un fétiche, si je puis dire, fétiche de poids, le sujet inconscient. Tandis que chez Wittgenstein, il y a le doute, et le sujet ne vient pas. Cela se voit dans le rêve : il y a le doute sur le mode de représentation du rêve, mais le rêveur ne vient pas, il y a une déconnexion entre les deux. Dans mon enquête, Lacan est là, mais comme un tiers absent. Il ne faudrait pas présenter les choses comme si il s'agissait de sauver le champ freudien, parce qu'à mon avis lacan ne veut rien sauver, mais il pose cette contrainte absolue, ce présupposé nécessaire d'expérience d'inconscient : il y a un sujet. Chose curieuse, chez Freud, il n'y a pas de sujet en tant que catégorie, mais il fait comme si. Donc il faut passer par le moment de Wittgenstein c'est-à-dire faire sauter le sujet, en douter fondamentalement, mais pour le réintroduire ; c'est là où il faudrait repartir sur une enquête qui serait « Wittgenstein et Lacan ». Comprendre pourquoi Wittgenstein, lui, ne veut pas qu'il y ait un sujet reste un problème ouvert.

Jean Allouch : Je ne sais pas si je dirais exactement cela comme vous l'avez fait. Au niveau de l'épreuve du griffonnage, dans cette distinction entre la façon dont on traite certains graffiti et la façon dont on traite le rêve dans son ensemble, il me semble que Wittgenstein témoigne de ce que c'est seulement au niveau du rapport de certains graffiti avec certains éléments de l'interprétation qu'on peut localiser un effet sujet, c'est-à-dire d'un sujet comme représenté et non pas présupposé. C'est là où je ne suis pas tout à fait d'accord avec vous, non pas présupposé mais représenté. Il y a une tentative, de la part de Wittgenstein, pour isoler dans les graffiti ceux qui sont translittérables, et à ce moment-là, on peut dire qu'il y a un effet sujet. Mais l'effet sujet, s'il est là, dans le détail, n'est pas dans le rêve pris comme ensemble. Ceci rejoint, à mon avis, une chose assez banale dans la pratique analytique ; en général on n'interprète pas un rêve dans un ensemble, on interprète certains détails ; mais a-t-on déjà vu un rêve interprété dans son ensemble ?

Il y a quelque chose, dans la performance de Freud écrivant la *Traumdeutung*, qui est tout à fait singulier et qui n'est pas modélisable. Freud peut nous donner l'illusion qu'il a interprété ses rêves dans leur ensemble, mais cette illusion est liée à la singularité de sa position, à sa performance, relativement à ce qu'il est en train de frayer ; je ne crois pas qu'on puisse généraliser ça. Le sens qui peut jouer comme retombée du rapport de signifiants dans tels détails du rêve n'a rien à voir avec le sens du rêve pris globalement : dans un cas le sujet est représenté, dans l'autre au contraire, il est absentifié. Et c'est là que je lis, chez Wittgenstein, oui, non pas le concept du sujet, je suis d'accord avec vous, mais quand même l'indication d'un effet de sujet.

P.-L. Assoun : Il y a peut-être un malentendu au niveau de la formulation mais ce que je veux dire, c'est que chez Freud, ce que vous appelez très bien la performance herméneutique est requise par le fait qu'il faut en faire trop, ou en faire beaucoup en tout cas, pour montrer que le sujet est présent dans son symptôme, dans son rêve. Chez Wittgenstein il y a un moment de fascination de l'image proprement hystérique, qui consiste en ce que l'élément interprétatif en tant qu'image acquiert ce que vous appelez un effet de sujet, mais c'est ça, en même temps, qui nous dissuade — sauf à être récupéré par une herméneutique freudienne — d'insister pour y retrouver la trace du sujet. C'est bien la démarche de Wittgenstein refilant, si je peux dire, ses rêves à Freud par l'intermédiaire de sa sœur pour qu'il en interprète les éléments mais surtout pas le sujet. Loin de moi de faire un diagnostic sur la position de Wittgenstein, mais on retrouve ça dans sa théorie, le fait qu'il ne faut pas insister jusqu'au point où le sujet se montrerait, alors que chez Freud on a un modèle, on peut l'appeler trop lourd, trop systématique, car à la fin il faudrait que le sujet, j'ai presque envie de dire avoue, alors qu'en même temps on sait très bien qu'il n'avouera jamais ; c'est cela la force de Freud, c'est qu'il n'y a pas de vérité du rêveur, il n'y a qu'un travail de l'inconscient. C'est pour cela qu'il dit aux analystes : « surtout ne croyez pas au mystérieux inconscient, surtout pas vous : il n'y a pas de mystérieux inconscient, mais il y a un travail du rêve ». Seulement ce travail du rêve nous livre, si je peux dire, le travail du sujet ; c'est ça que j'appelle le présupposé nécessaire, c'est pas du tout un *a priori*, mais le fait qu'il y a un impératif de l'interprétation qui fait que la psychanalyse n'est pas une herméneutique, pas une belle herméneutique, pas une herméneutique riche, mais une herméneutique, si je puis dire, extrêmement lacunaire, puisqu'elle veut simplement comprendre l'effet que ça fait au sujet, alors que, chez Wittgenstein, il y a l'idée de la formation du rêve qui en arrive presque à faire écran au travail du sujet. Chez lui il

n'y a pas de sujet désirant, il n'y a pas ce lien entre le sujet et le désir ; il y a des effets qui vous renvoient un imaginaire signifiant du rêve, un imaginaire signifiant élémentaire, élément par élément. Ça n'est pas un hasard si toutes les critiques (Foucault, dans son premier texte, reprend la critique de Wittgenstein implicitement), contre la psychanalyse reviennent à dire : on nous enlève notre imaginaire, on nous enlève la richesse de nos signifiants en la réduisant. Mais c'est le devoir de l'analyse de réduire au sujet ! Comment faire pour faire droit à tout ce que vous avez décrit c'est-à-dire les effets de sujet sans croire à la totalité du rêve ? Je ne crois pas du tout que Freud croit à la totalité du rêve.

Guy Le Gaufey : Il me semble que le sujet le plus actif dans le rêve, du point de vue freudien, son nom n'a pas été prononcé, c'est la censure. Le censeur travaille lui, et il travaille précisément à la mise en récit. L'épreuve du griffonnage manque de beaucoup de choses; Wittgenstein dans sa présentation socratique, travaille comme une torpille, comme un provocateur fini. L'épreuve du graffiti est très généralisable, elle porte accessoirement sur le rêve mais elle vaut pour tout événement — par exemple : il y a un million de personnes sur la place Tien an men, je lis un article là-dessus, l'événement a été mis en récit, il y a de la censure là-dedans, je ne sais pas où elle est mais il doit bien y en avoir puisque ça a été mis en récit, et non pas une censure forcément politique, mais il y a de la censure au sens où cet événement, que je sens très complexe, le voilà réduit à cinq colonnes. Donc cette réduction vaut pour tout événement réel, à supposer que le rêve tel qu'en lui-même soit exactement du même ordre : il y a eu du rêve et, là-dessus Freud en effet n'en démord pas, l'accomplissement du désir porte sur le rêve lui-même. Il ne l'oublie pas et il ne l'oublie pas parce qu'il a mis en place l'opérateur qui fait passer de l'événement au récit.

Jean-Pierre Dreyfuss : La question que je veux poser est à propos de la translittération dans les deux sens parce que c'est bien joli mais ça n'existe pas. Lorsque un nom propre doit être translittéré dans telle langue et que la translittération régulière produit un énoncé absolument irrecevable, ordurier, eh bien on traficote, on translittère autrement, on met de la censure dans le coup quoi ! Donc s'étonner que la translittération ne marche pas dans les deux sens et en faire un critère, pour parler du rêve et du récit du rêve, me paraît impensable parce qu'un censeur, quel qu'il soit, fait passer ou plutôt interdit de passer certaines informations, en déforme d'autres, mais il ne travaille que dans un sens. Alors quel est l'intérêt,

pour toi, du critère qui dirait « puisqu'il n'y pas translittération dans les deux sens, le griffonnage n'est donc pas des lettres » ?

J. Allouch : Je crois qu'il y a de la sophistique dans ta façon de présenter le censeur. Il faut distinguer celui qui fait l'opération de translittération et celui qui a le sentiment que, du coup, ça devient ordurier. Celui qui fait l'opération n'est pas le censeur. C'est celui qui va lire le résultat qu'il obtient qui va pouvoir éventuellement agir comme un censeur. Donc, au contraire il faut dire que l'interprétation, le passage d'une écriture à une autre de certains éléments du rêve, joue comme levée de la censure. Ce que je dis, c'est qu'à partir du moment où le passage ne se fait pas dans les deux sens, on ne peut pas se considérer comme de plain-pied dans le langage, on ne peut pas considérer que le rêve soit de plain-pied, de plein droit, un fait de langage. On est dans la subtilité du « comme un langage », du « y a de l'un » fondateur de l'écriture. Le fait que la translittération ne fonctionne pas dans les deux sens est le signe de cette délicatesse-là : tout au plus, peut-on dire « il y a *comme* un langage » ; on peut même dire « il y a du langage » mais on ne peut pas dire que le rêve lui-même est un langage.

X. : Je voulais revenir sur une chose que Jean Allouch a dit au sujet de l'impasse que Wittgenstein ferait sur le récit du rêve, cette question de l'accès direct au rêve. Cette espèce d'image qui est proposée, ces graffiti, ça peut très bien être le récit du rêve.

J. Allouch : L'intérêt de ne pas dire « c'est cela le récit du rêve », est de ne pas négliger qu'il peut y avoir des éléments, dans un rêve, dont l'épreuve n'a pas été faite, qui démontrerait leur caractère langagier. Tant que l'épreuve n'est pas faite, il n'y aucune raison (c'est très important, ça, dans la pratique analytique) de supposer que l'ensemble des éléments donnés dans un rêve sont des éléments de langage, de considérer *a priori* qu'il s'agit d'éléments de langage. Pas tout est significatif, peut-être est-ce là aussi qu'il y a un décrochage vis-à-vis de l'herméneutique. La question qui se pose est beaucoup plus radicale ; c'est de dire s'il y a des éléments qui sont significatifs, de faire valoir que certains éléments sont significatifs. C'est évidemment la question qui se trouve posée, par excellence dans la psychose. Prenons un exemple tout bête : vous avez, en médecine, dans l'imagerie médicale, certaines images de cellules cancéreuses qu'on appelle cancer « indifférencié » ; on n'a pas réussi à localiser cette cellule cancéreuse comme appartenant à tel ou tel organe, on appelle ça comme ça, cancer indifférencié. L'organe n'est pas repéré, et le médecin accepte de noter que sur ce point-là, l'image n'est pas significative. La détermination de ce qui est

significatif ou pas est évidemment quelque chose qui joue le plus grand rôle dans la vie d'un sujet. A quelles conditions est-ce qu'un sujet dit que tel trait est significatif et tel autre ne l'est pas ? Si on dit que le rêve a un sens, on a déjà fait le pas d'avoir répondu à cette question. Vous n'aurez pas la même pratique de l'analyse si vous avez déjà fait ce pas ou si vous acceptez de ne pas le faire.

Thierry Beaujin : Ce pas est antérieur à la *Traumdeutung*. Cette proposition de Wittgenstein a l'avantage de rappeler ce qui est au départ un griffonnage absolument illisible mais supposé quand même par le rêveur, à savoir Balthazar dans la Bible, dans Daniel, à savoir l'apparition sur le mur de ce qui finalement est lu par Daniel comme le fameux *Mané, Thecel, Phares*, dont Lacan parle au sujet du rêve de l'injection faite à Irma. Ce qui est frappant justement dans l'effroi du rêveur c'est qu'il suppose bien que nul n'arrive à lire ces graffiti, mais que ça a un sens, que cela veut dire quelque chose de tout à fait capital, crucial, vital, puisque la signification de ces mots est celle de sa perte, radicale et irréversible. Il y a dans l'interprétation que fait Daniel des rêves qui marquent la fin, la perdition de Nabuchodonosor, le père de Balthazar, il y a une présupposition qui est pire encore, parce que Nabuchodonosor refuse absolument de livrer à ses mages, astrologues et autres interprètes son rêve, il ne veut pas faire de récit de rêve, il veut qu'on lui dise et ce qu'il a rêvé et ce que cela signifie mais sans que lui en dise plus, sinon le fait qu'il a rêvé. Il y a là dedans l'idée qu'en faisant le récit d'un rêve on fait une perte qui est double, qui est le fait de ne pas en rendre compte complètement et aussi une perte qui est peut être plus importante, une mise en continuité immédiate et non signalée comme telle de quelque chose avec du langage, en tout cas de la parole.

Jean-Paul Abribat : Je voudrais me référer par rapport à ce que nous a dit Jean Allouch à ce texte de Freud de 1923, *les remarques sur la théorie et la pratique de l'interprétation du rêve* tout en distinguant deux méthodes d'interprétation du rêve, dès le début du texte, Freud, déjà, ne se limite pas, en ce qui concerne le rêve, au récit du rêve. Il dit que le procédé connu, plus ancien, vaut pour nos propres rêves. Puis il en introduit un second qui est d'extraire du rêve un élément sensoriel particulièrement investi et de travailler à partir de l'élément. Mais c'est toujours, à mon avis du moins, dans la perspective de « il y a un sens du rêve », car on trouve dans ce texte très précisément l'image du puzzle. Et que nous est-il dit au sujet du puzzle ? Que le sens apparaît lorsque le puzzle est complet, et que l'analysé a du mal à se convaincre de cette totalité du sens parce qu'il est encore en travail. Je me demande si

Freud, si je puis dire, ne va pas au-delà de lui-même, parce que le dernier paragraphe fait intervenir la pluralité des personnes dans le rêve, ou ce que Lacan appelait l'immixtion des personnes à propos du rêve à Irma et Freud prend la phrase : « je pense à ce que j'ai fait à cette personne » ou « je pense que j'étais autrefois un enfant » et dit que le « je » là, n'est pas le même, qu'il y a une division ; mais cette division pour Freud retombe du côté du moi, c'est-à-dire finalement du côté du sens. Et cela à mon avis marque, comme vous l'avez dit, Jean Allouch, Lacan ou Freud déplacé. Alors c'est une question à Jean Allouch à propos des analogies qui ont été faites entre Lacan et Wittgenstein. Je me demandais justement si le point de la logification, chez Wittgenstein et chez Lacan, si c'est peut-être pas là plutôt précisément le lieu d'un dissensus que d'un consensus entre Lacan et Wittgenstein. Il suffirait pour cela peut-être de rapprocher les formulations ou la conception que Wittgenstein peut avoir de la logique, notamment par rapport à la question du possible et ce sur quoi, au contraire, Lacan va aller quand il parle par exemple de la logique comme science du réel. Je crois qu'on se trouverait là sur des conceptions plutôt relativement différentes. Je pense par ailleurs que les autres points abordés sont plutôt effectivement des points de rapprochement, je faisais cette remarque pas simplement pour opposer Lacan et Wittgenstein mais plutôt parce qu'il me semble que c'est là un lieu d'une différence ou d'une question et qu'on ne pouvait simplement les rapprocher. L'autre chose aussi enfin qu'on peut citer, dans *L'envers de la psychanalyse*, je crois que c'est dans ce séminaire-là, Lacan parle du *Tractatus*, il esquisse sa compréhension du *Tractatus* et le commentaire qu'il en fait dit : c'est une position psychotique. Cela peut se discuter, mais si on parle d'une réaction viennoise à Freud il y a aussi une réaction lacanienne à Wittgenstein.

J.P. Dreyfuss : Je voudrais revenir sur la question de ce qu'on pourrait appeler la preuve par la réversibilité de la translittération. J'accepte ton terme de translittération en l'occurrence, bien qu'on pourrait discuter : est-ce qu'il faut vraiment prendre ce terme, dans le contexte où tu l'utilises, au pied de la lettre ? Je n'en suis pas tout à fait sûr ; mais au sujet de la preuve par la réversibilité de la translittération, je dirai ceci : si on translittère Cléopatre en grec c'est univoque : il n'y a qu'une translittération possible. Si on translittère Agamémnon en hiéroglyphes, il y a une infinité de possibilités. Cela met en question le caractère décisif de la preuve par la réversibilité de la translittération. Une autre remarque concernant la *Traumdeutung;* il est sûr que *Deutung* ce n'est ni le sens ni la signification. C'est une différence très importante aussi bien théorique que dans l'exercice de la psychanalyse, à faire entre

affirmer : le rêve a un sens, et je dirais, une *Richtung*, ça va vers quelque chose, et affirmer que le rêve a une signification. Vers quoi va le rêve ? Sa pente naturelle, c'est l'oubli. Il se trouve que quand on travaille sur un rêve ça lui donne une autre *Richtung* que l'oubli ; ça, c'est un fait d'expérience, ça n'implique, de la part de l'analyste, aucune prise de position sur la possibilité d'une signification du rêve, c'est tout autre chose, et je crois qu'on peut très bien travailler sur le rêve sans prendre un parti ferme sur le rapport qu'il y a entre le contenu manifeste et le contenu latent. La distinction du sens et de la signification est très importante à faire même si ça nous complique les choses. Ça n'est pas la même affirmation de dire que le rêve a un sens et que le rêve a une signification. On sait quand même que, dans l'ensemble, notre travail n'est pas de produire des significations, parce que là, il est clair qu'on enferre l'analysant dans des images. Mais dire qu'au fond, plier le travail dans le sens que le rêve a un sens, ça va vers quelque chose qui est, je dirais, la finalité de notre travail, c'est possible, c'est-à-dire que ça va dans le sens de l'idée que nous nous faisons de cette opération qui s'appelle psychanalyse. Disons dans le sens d'une opération de réalisation du sujet. Là nous pouvons prendre une option. Au fond, lorsqu'on reprend Freud, on est toujours frappé, c'est un petit peu à cela que tu nous as conviés, par le détour imaginaire qu'il prend — je dirais — de toute nécessité. Il est obligé d'en passer par la théorie de la séduction infantile pour en arriver à la structure, c'est-à-dire au fantasme, il passe par le pénis-neid pour en arriver à quelque chose qui est de l'ordre du phallus. Donc on est toujours, effectivement, quand on lit Freud, un petit peu dans la position de Lacan, analyste de Freud. Le détour imaginaire, il l'a pris parce que c'est le détour que prend tout analysant, mais, bien sûr, il ne s'agit pas de rester piégé finalement dans les significations.

Comme quelqu'un qui dit : non

Danièle ARNOUX

Je te demande
de me refuser
ce que je t'offre

parce que : c'est pas ça [1].

Un concept freudien, *Versagung*, est introduit par Lacan dans les marges de sa lecture de la *Trilogie* [2] de Claudel. Nous avons tenté une application de ce concept à la lecture de *L'Otage* et du *Père humilié*, avec le projet de localiser la forme particulière de ce refus, dans le séminaire de 1960-1961, où il s'agit du transfert [3].

Tenant ce fil, nous avons aperçu qu'il avait des prolongements sur toute la lecture du séminaire. La *Versagung* permet à Lacan de montrer une place vide dans le symbolique et un blanc dans l'imaginaire, ces deux manques ne se recouvrent pas. La place de l'analyste dans le transfert est commandée par cette structure. Il

1. Jacques Lacan, ... *Ou pire,* séminaire 1971-1972, inédit, séance du 9 février 1972. Cette « lettre d'a-mur » est écrite avec le tout premier nœud borroméen introduit au séminaire. L'élégance de cette écriture concise ramasse une bonne part des questions ici brassées.

2. Paul Claudel, *L'Otage,* Paris, Gallimard, 1911 renouvelé en 1939 ; *Le Pain dur*, Gallimard, 1918 renouvelé en 1946 ; *Le Père humilié,* Gallimard, 1920, renouvelé en 1948. Les trois pièces de la Trilogie sont éditées dans la coll. « Folio » N° 170 ; nous nous servons ici de cette édition pour indiquer les pages citées.

3. Jacques Lacan, *Le transfert dans sa disparité subjective, sa prétendue situation, ses excursions techniques, séminaire 1960-1961, inédit.* Une version critique, *stécriture,* établie jusqu'au 10 mai, a circulé, interdite en 1985. L'appui doctrinal du présent article est essentiellement basé sur une lecture de ce séminaire. Les notes s'y référant n'indiqueront que les dates.

s'ensuit une nouvelle élaboration de la théorie du narcissisme, dont le problème de la castration fait le pivot.

Versagung n'est pas frustration

Dans les *Ecrits*, le mot *Versagung* n'apparaît qu'une fois [4]. Cette occurrence est datée dans le titre même de l'article : « Situation de la psychanalyse en 1956 ». Lacan poursuit alors une discussion engagée à la S.P.P. Il critique la traduction de *Versagung* par *frustration*, promue par la littérature anglaise, post-freudienne [5].

Le recoupement des diverses traces de ce débat, produites hors-contexte, permet d'établir que les remarques de Lacan en 1956 portaient sur un problème de traduction de « Zur Einführung des Narzißmus » [6].

Deux termes interviennent sous la plume de Freud, *Versagung* pour caractériser le refus d'amour et *Versagen* pour la défaillance du délire. Freud s'en sert pour répondre à la question : « d'où provient la contrainte pour la vie psychique à sortir des limites du narcissisme et à placer la libido sur les objets » ? Dans sa réponse, il distingue une différence de structure entre la perte de la réalité dans la névrose et dans la psychose.

Lacan avait fait, dès 1954, une lecture serrée de ce passage [7]. Il se disait surpris de retrouver là ses catégories de l'imaginaire et du symbolique. Le névrosé, à la suite du refus, va pouvoir investir des objets imaginaires, créer des fantasmes, « rien de semblable dans la psychose... quand le psychotique reconstruit son monde... Vous ne pouvez pas ne pas reconnaître là la catégorie du symbolique ».

Quand Lacan en 1956 discute la traduction de *Versagung* par frustration, il fait son séminaire sur *Les structures freudiennes des psychoses*. En 1954, il a lu le problème du narcissisme avec le stade du miroir. Il a utilisé le schéma du bouquet renversé pour traiter les « questions concrètes que pose la fonction de l'imaginaire, et

4. Jacques Lacan, *Ecrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 460-61.

5. Des stèles à la mémoire de cette discussion sont repérables. Consulter Sigmund Freud, *La vie sexuelle*, Paris, P.U.F., 1969 ; les notes du traducteur Jean Laplanche dans « Pour introduire le narcissisme », sur *Befriedigung*, p. 81, et sur *Infolge von Versagung*, p. 91, reprennent les arguments de Lacan pour aboutir à une conclusion opposée. J. Laplanche et J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, P.U.F., 1978, à *Frustration*. A. Bourguignon, P. Cotet, J. Laplanche et F. Robert, *Traduire Freud*, O.C.F.P., Paris, P.U.F., 1989 à *Refusement*.

6. Une nouvelle traduction de « Pour introduire le narcissisme » existe dans *Cahiers de la Transa*, N° 5, 1989 ; une note commente les termes que nous discutons, p. 27.

7. Jacques Lacan, Le séminaire livre I, *Les écrits techniques de Freud*, 1953-1954, texte établi par J.-A. Miller, Paris, Seuil, 1975, p. 134.

tout spécialement à propos de ces investissements libidinaux dont on finit par ne plus comprendre, quand on les manie, ce qu'ils veulent dire » [8].

Nous allons voir qu'en 1961, Lacan pose à nouveau la question de l'investissement de l'objet, dès lors que l'image du corps se dessine autour d'un blanc central.

Dans le séminaire *Le transfert*, en 1961, Lacan continue à préciser que l'accent du terme *Versagung* « peut être mis bien au-delà, bien plus profondément que toute frustration concevable » [9]. Notons en effet que le séminaire *La relation d'objet* a donné un statut conceptuel précis au terme frustration [10].

Dans « La direction de la cure », Lacan n'hésite pas à employer l'expression « frustrer le parleur », il le fait en rapport avec la demande qui est intransitive pour aboutir à la pointe célèbre : « avec de l'offre j'ai créé la demande » [11]. Le mot allemand *Versagung* n'apparaît pas dans cet article, Lacan l'a porté ailleurs.

Le refus de Socrate

Un commentaire du *Banquet* de Platon occupe la première partie du séminaire sur le transfert. Lacan situe les positions respectives des partenaires de l'amour, réglées dans la disparité subjective, la non-équivalence. De l'*erastès* ou *erôn*, celui qui manque, à l'*eromenos* ou *eromenon*, qui ne sait pas ce qu'il a, la relation n'est pas de réciprocité. Une *Versagung* est en jeu dans cette relation.

Un bref éclairage sur les partenaires de la scène de la fin du *Banquet* permet de situer ce refus en exercice.

Socrate est un *erastès*, un amant, il ne sait pas être autrement, il l'est de manière paradoxale, l'étant non seulement par ses propos, mais par nature.

Agathon, lui, est un *eromenos*, un aimé, et il se trompe, de ce fait, Socrate le lui dit, ne pouvant parler de l'amour qu'en le situant du côté de l'objet, *eromenon*. Dans son discours, il a paré l'amour d'une série d'attributs idéalisés qui aboutissent à en faire une bouffonnerie.

Alcibiade qui a été l'aimé de Socrate, se comporte comme un *erastès*, il change toutes les règles du jeu.

Nous distinguerons deux temps de la scène. Isolons d'abord la réponse de Socrate à l'entreprise déchaînée de séduction d'Alcibiade qui est parvenu à le coincer au lit. *Ouden ôn*, n'étant rien, Socrate

8. *Ibid.*, p. 145.
9. J. Lacan, *Le transfert*, 17 mai 1961.
10. Jacques Lacan, *La relation d'objet*, séminaire 1956-1957, inédit.
11. Jacques Lacan, « La direction de la cure », dans *Ecrits*, p. 617.

s'escamote en deux mots de toute supposition d'être ou d'avoir jamais été désirable. Le paradoxe est que cet *ôn*, participe présent du verbe être, fait de lui un pur *erôn*, un désirant en exercice. Ce refus qui produit un étant, produit un rien, présence d'un *ouden*, d'une place vide.

Ensuite, une deuxième « scène », qui n'est pas répétition de la première mais qui en comprend le récit. La mise en scène de ce récit fait virer cet *ouden* au comique du phallus. « A montrer son objet comme châtré, Alcibiade parade comme désirant » [12], devant le public d'*agathoi* (les gens de bien, l'élite, le public choisi). Socrate alors désigne Agathon à Alcibiade comme celui auquel toute sa mascarade s'adressait. Est-ce le Bien en personne ? Est-ce l'objet type, *eromenos* quelconque, et même « le plus con de tous » [13] ?

Lacan pose encore l'énigme du désir de Socrate, à la fin du séminaire à propos de la « féconde *Versagung* de l'analyste », comment concevoir que quelqu'un puisse tenir la place d'un pur *erôn* [14] ?

La place de l'analyste dans le transfert

Au fur et à mesure de la progression du séminaire, Lacan précise et resserre la question sur la position de l'analyste, la place qu'il occupe dans le transfert. La question est double, elle met en jeu le point de vue de celui qui vient le trouver, mais aussi de ce que doit être le désir de l'analyste pour répondre au transfert. Les termes de place et de position sont repris avec l'insistance d'un leit-motiv à partir du mois de mai où Lacan s'engage dans la tragédie du désir avec Claudel. C'est qu'en effet, le réglage de la position de l'analyste s'opère dans le problème du désir.

Le désir, comme tel, n'est pas articulable. La présence du désir se creuse dans la demande, comme place. L'aliénation de l'homme avec le langage fait du désir le désir de l'Autre. Cette formule a deux faces. Du côté de l'objet, nous pouvons la lire : désir de désir, désir de satisfaire à une demande supposée. Or, avec cette formule du côté du sujet, Lacan précise la fonction du désir de l'analyste. Désirant en tant qu'Autre, il exerce le désir de l'Autre au sens subjectif. De la place de ce désir indicible, une notation algébrique va permettre de rendre compte : $\$ \diamond a$, la formule du fantasme, où $\diamond$ se lit : désir de.

Par un paradoxe de sa fonction, l'analyste se trouve devoir d'emblée, en quelque sorte par anticipation, exercer le désir à la place de ce

12. Jacques Lacan, « Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien », *Ecrits*, p. 825.
13. J. Lacan, *Le transfert*, 28 juin 1961.
14. *Ibid.*, 14 juin 1961.

sujet barré qui se dissout, qui disparaît, dans ce que Lacan désigne comme l'horizon, le terme du fantasme, la fin de l'analyse. $\$ \diamond a$ [15].

Du $\$$, Sygne de Coûfontaine, identifiée à sa devise, *Coûfontaine adsum*, à Pensée, objet *a* du désir, dans la troisième pièce de la *Trilogie*, la question du désir se décompose en séquences mythiques, développées autour des termes du fantasme [16]. Nous lirons la *Versagung* de Sygne, dans *L'Otage*, *Versagung* originelle, comme une sorte de mythe des origines du $\$$, impliquant un sacrifice symbolique dont le symbole est le phallus, porté à la fonction du signifiant que Lacan écrit grand phi, Φ. Du principe de ce sacrifice symbolique, Lacan distingue « la fonction imaginaire qui s'y dévoue, mais qui le voile du même coup qu'elle lui donne son instrument » [17]. Cette distinction nous semble produite dans la lecture du *Pain dur* et du *Père humilié*. Nous apercevons là qu'avec la *Versagung*, Lacan situe la castration dans le problème du désir.

L'analyste est appelé à représenter non pas l'objet visé par le désir mais le signifiant manquant [18]. Ce signifiant Φ, est désigné comme signifiant « exclu du signifiant » [19], il apparaît « dans les intervalles de ce que couvre le signifiant » [20], présence réelle, « le désir vient habiter la place de cette présence réelle comme telle et la peupler de ses fantômes » [21]. C'est en suivant le fil d'un glissement métonymique, appelé par cette question du signifiant manquant, que Lacan vient à Claudel.

Un jeu de lettres

Lacan se fie totalement au sérieux du poète qui, dans sa correspondance avec Gide, alors directeur de la N.R.F., insiste pour obtenir l'impression correcte de Coûfontaine. Claudel, sans avoir à plus s'en expliquer, tient mordicus à cet Û majuscule circonflexe, qui manque aux typographes ; il est prêt à le faire fondre à ses frais. Nous ferons l'hypothèse qu'en lisant cette correspondance, Lacan aura été également intéressé par les actes de foi du catholique militant Claudel sur l'affirmation de la présence réelle qui lui fait tenir l'Eglise pour

---

15. *Ibid.*, 3 mai et 14 juin 1961.

16. Une remarque incidente s'impose ici. Sept ans plus tard, dans le séminaire *L'acte psychanalytique*, 1965-1966, Lacan formalisera à l'inverse les positions respectives du psychanalyste (en *a*) et du psychanalysant (en $\$$) ; le séminaire aura entre temps développé une série d'écritures de l'objet *a*. En 1961, cet objet n'est pas désigné comme « cause du désir » mais comme « objet du désir ».

17. J. Lacan, « Subversion... », *op. cit.*, p. 822.

18. J. Lacan, *Le transfert*, 3 mai 1961.

19. *Ibid.*, 26 avril 1961.

20. *Ibid.*

21. *Ibid.*

« vraiment divine ». Nous retiendrons une phrase dont la portée éclairera singulièrement l'accent mis par Lacan sur les effets de l'incarnation du Verbe : « Comme Dieu nous a donné le Verbe, nous devons donner notre parole. »[22] Lacan ne l'a pas inventé, il l'a lu dans Claudel.

A l'énigme du nom de Coûfontaine s'ajoute celle du prénom de Sygne. Lacan ne doute pas qu'il s'agisse d'un signe, à l'initiale, S. Ce changement imperceptible dans l'orthographe, où il imagine une *mater lectionis* cabalistique, converge merveilleusement avec sa propre invention du $ barré, surimposition sur l'homme de la marque du signifiant[23]. Nous verrons que Lacan pousse cette convergence avec conséquence[24].

Remarquons que Claudel suggère une combinaison de cet *û* et de l'*y* de Sygne de Coûfontaine. Dès le début de *L'Otage*, il prend soin de nous indiquer que « Sygne parle d'une voix claire et mélodieuse avec quelques notes d'une sonorité étrange et presque pénible ». Or, en grec d'où provient cette demi-voyelle, *y*, qui sert classiquement à la translittération du *upsilon*, notre voyelle *u*, l'usage du circonflexe sert à noter une élévation suivie d'un fléchissement de la voix.

On retrouve condensés un *y* et un accent circonflexe dans le prénom *Lumîr* ; le *y* a disparu de l'orthographe mais Claudel précise en note qu'il faut prononcer Loum-yir ; cette sonorité équivoque avec celle de *lumière*. Lumîr est un personnage de désir.

Une métaphore nous semble convenir aussi bien à cet *y* du prénom *Sygne*. L'image même de son corps, identifié à celui de la passion du Christ, est une figuration quasiemblématique du dessin de la lettre *y*. Dans le dernier soubresaut où Claudel la décrit avant sa mort, « Sygne se redresse tout à coup et tend violemment les deux bras en croix au-dessus de sa tête »[25]. Nous pourrions alors faire un pas de plus et voir le circonflexe comme une « couronne » cabalistique, une couronne d'épines.

L'association des sons *u* et *i* joue dans un autre registre claudélien. La substitution évidente qui fabrique le nom de Toussaint Turelure est bien là pour donner idée du personnage et le rendre odieux ;

---

22. Paul Claudel, André Gide, *Correspondance*, 1899-1926, Préface et notes par Robert Mallet, Paris, Gallimard, 1949, lettre du 19 mars 1912 ; Claudel parle également dans cette lettre de *L'Essai sur le développement* de Newman, p. 195 ; pour la « présence réelle » consulter également p. 207.

23. J. Lacan, *Le transfert*, 17 mai 1961.

24. Dans le séminaire *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, 1964-1965, inédit, Lacan évoquera également l'ambiguïté du signifiant, « entre le nom de l'oiseau au col courbe et la désignation de ce signe », 7 avril 1965. Nous pensons aussi à la blancheur immaculée de cet oiseau de poésie et à son chant avant la mort.

25. P. Claudel, *L'Otage*, Acte III, scène IV, p. 141.

Turelure est l'homme de toutes les compromissions politiques, prosaïque, haut en couleurs ; Claudel le raille en produisant des jeux de mots sur son nom dans le texte même de la pièce : peinturelure, à propos de la mésalliance, turlupin.

Les forces contrastées qui animent les personnages sont indiquées dans cette forgerie de noms ; tantôt le poète les magnifie de sonorités musicales, mystiques, tantôt il les ravale dans la farce noire en les affublant de calembours bouffons, ainsi le notaire Mortdefroid, l'usurier Habenichts ou Habenix ; tantôt encore un nom condense le sublime et le dérisoire, ainsi Sichel, qui est Rachel (la faucille, le croissant de lune en allemand), évoque Ruth et Booz ; Ruth est celle qui se convertit et Sichel se convertit dans *Le Pain dur* d'une façon grotesque.

La première Versagung de Sygne. Application freudienne

Sygne est totalement identifiée à sa devise : *Coûfontaine adsum !* Elle dit : « Je suis celle qui reste et qui est toujours là » [26], non pas encore à entendre au sens de la présence réelle que nous verrons plutôt se manifester à la fin de la pièce, mais au sens de son inscription dans la dette symbolique. Elle appelle son « second baptême » une surimposition de son nom [27] reçue de l'éclaboussure de sang de l'échafaud en Quatre-vingt-treize. Elle a vu abattre ses parents et ceux de son cousin Georges. Au premier rang, tenant la main de son cousin, Sygne ne s'est pas évanouie, le texte donne cette précision. C'est là son héritage. Sygne ne peut plus dès lors qu'être une fille dont le nom ne peut changer. Elle incarne la permanence du foyer familial, elle dit : « Je suis la pauvre sibylle qui garde le feu. » [28] En fait, ce n'est pas exactement la sibylle, mais la fonction d'Hestia qu'elle désigne comme sa place. Elle peut à juste titre se dire à la fois veuve, orpheline et vierge [29].

Nous pouvons appliquer ici le concept de *Versagung* externe, au sens freudien où un objet réel de satisfaction est refusé sans qu'un substitut vienne s'offrir à la place. L'*anankè* de la Révolution a bouleversé tout l'ordre du monde dans lequel Sygne vivait. Elle a perdu tous ses biens et ses objets d'amour. A cela, Sygne fait face en mettant en œuvre toutes les solutions possibles hors la névrose. Freud souligne que le malheur ne coïncide pas forcément avec la

26. *Ibid.*, Acte I, scène I, p. 34.
27. *Ibid.*, p. 23.
28. *Ibid.*, p. 13.
29. *Ibid.*, p. 28.

névrose ; pour qu'un refus extérieur devienne pathogène, il faut qu'un refus intérieur lui ait préparé la place. Sygne est croyante, les valeurs qui l'attachent à sa famille sont les mêmes que celles de sa foi. Sygne peut dire alors : « Dieu l'a voulu. C'est bien. Il n'y a pas de notre faute. A quoi bon le bouder et le quereller ? » [30] Sygne s'emploie à reconstituer les anciens bien épars ; elle rachète à l'état de Napoléon les pans des terres de Coûfontaine. Sygne est même amenée à traiter comme un homme d'affaires avec Turelure, fils de sa servante et du sorcier, boucher de la Révolution et maintenant baron et préfet de l'Empire. Sygne, d'autre part renonce à la jouissance ; sa tâche de fileuse, de « fée araignée » [31] est toute destinée à Coûfontaine, ce qui en reste, la famille de son cousin Georges, émigré en Angleterre, d'où il continue la lutte armée pour la cause royale. Les neveux de Sygne sont sa descendance.

Quand Georges, dans la première scène, lui apprend que sa femme et ses enfants sont tous morts, « Sygne reste comme évanouie puis lentement elle agite la tête comme quelqu'un qui fait "Non". » [32] Rien pour elle ne peut être dit d'autre devant la sorte d'abîme qui s'ouvre ainsi. Toute l'œuvre entreprise se trouve réduite à néant, vidée de sens. Elle dit que tout est perdu et vain de ce qu'elle a fait. Nous pouvons appeler *Versagung* ce défaut de descendance. Il s'agit là d'une nouvelle renonciation imposée à Sygne. La renonciation, qui est l'effet du refus, la nouvelle condition à laquelle Sygne est soumise de par la *Versagung* peut également être dite *Versagung* selon l'usage du terme allemand. Mais que dire du mouvement de tête de Sygne qui refuse l'annonce du malheur ? Ce geste est unique dans ce temps du premier acte, nous essaierons d'en préciser la portée lorsqu'il sera réitéré, au troisième acte. Ici il laisse place à la renonciation, encore, de Sygne.

Sygne se tourne vers le crucifix qui est, au centre de la pièce, le personnage essentiel. Georges, lui, réclame un signe de l'existence de Dieu, et nous pouvons remarquer qu'à ce moment-là, Claudel fait entendre un tintement de sonnette : l'abbé Badilon dit la messe dans la chapelle voisine. La présence réelle hante l'abbaye des Cisterciens de Coûfontaine où Sygne est retranchée. Elle a racheté pour y vivre « ce mystique domicile ayant l'hostie pour semence » [33] après la destruction du château. C'est là qu'elle a rapporté morceau par morceau, le grand Christ de bronze, « comme on raconte d'Isis

30. *Ibid.*, p. 25.
31. *Ibid.*, p. 16.
32. *Ibid.*, p. 19.
33. *Ibid.*, p. 30.

et d'Osiris dans Plutarque »[34]. L'évocation du phallus, dans son caractère sacré, ne saurait être plus explicite.

Après l'instant de défaillance, Sygne renouvelle son acceptation, son renoncement à l'avenir, *Versagung*. Et, ici nous pourrions noter, avec Freud, que le refus intérieur intervient, il consolide le refus extérieur en interdisant à Sygne de porter son désir sur un autre objet que Coûfontaine. Sygne prononce, comme une nonne qui fait profession : « Laisse-moi renoncer à l'avenir » ; comme un chevalier, elle prend un engagement solennel envers le dernier de sa race. Sygne et Georges se font serment d'obtenir l'union des âmes, la réalisation suprême de l'amour : « Soit que je sois une épouse, soit que plus loin que la vie, là où le corps ne sert plus, nos âmes l'une à l'autre se soudent sans aucun alliage. »[35]

La deuxième Versagung de Sygne. Le sujet barré

La suite de la pièce, c'est le sacrifice de Sygne. Georges a amené là en otage le Pape captif pour le soustraire à Napoléon. Nous voyons le pauvre vieillard fatigué s'endormir sur scène. Le cynique Turelure surveille les parages ; il a fait garder toutes les issues. Turelure tient à sa merci Georges et le Pape, il propose à Sygne le marché exorbitant de se faire épouser par elle en échange de ce qu'il ne fasse rien de cet hôte encombrant. Turelure veut la terre et la femme et le nom, il insinue : « Sygne, sauve ton Dieu et ton roi. »[36]

Celui qui vient exhorter Sygne à sauver le Saint-Père sait l'horreur qu'elle ressent pour ce Turelure, mais il est ce que Lacan appelle un saint. Il reconnaît dans tout ce qui arrive la volonté divine. Badilon est le confesseur de Sygne, depuis toujours attaché à sa famille. Elle peut lui dire qu'elle a déjà donné sa parole à son cousin. Mais pour Badilon, interprète de Dieu, la parole donnée à Georges ne vaut pas comme acte, car elle n'est pas liée par le sacrement ; elle peut être déliée, car seul le Verbe lie et délie et le Verbe est « au-dessus de toute parole »[37]. Sygne sait où est son devoir, envers les siens, Dieu doit pouvoir prendre soin lui-même de cet homme sien... Mais Badilon dit que Dieu est faible et désarmé, qu'il ne peut rien sans nous. — L'Autre manque. Bien entendu, un

34. *Ibid.*, p. 31. Cette référence suggère qu'il y manque un morceau précieux ; cf. J. Lacan, « La direction de la cure », *Ecrits*, p. 630.
35. P. Claudel. *L'Otage*, Acte I, scène I, p. 35.
36. *Ibid.*, Acte II, scène I, p. 80.
37. *Ibid.*, Acte II, scène II, p. 89.

grand prix est promis à Sygne, ce sont les Bienheureux dans le ciel qui attendent sa décision, mais cet argument est à peine suggéré [38]. Sygne supplie Badilon de ne pas la tenter au-dessus de sa force, à quoi il répond : « Dieu n'est pas au-dessus de nous mais au-dessous et ce n'est pas selon votre force que je vous tente mais selon votre faiblesse [39]. » Badilon ne promet pas la sainteté à Sygne, il attend qu'elle accomplisse de son propre gré « cette chose pour laquelle il apparaît que vous avez été créée et mise au monde » [40]. Badilon attend le miracle de l'amour de la créature pour son créateur, il n'exige rien. L'accomplissement de la volonté de Dieu n'est pas une réponse à une demande ni à une exigence, c'est un don que Sygne fera gratuitement. Quand Sygne se tourne vers la croix en disant : « Mon Dieu ! Cependant Vous voyez que je Vous aime », Badilon poursuit de la place du crucifié : « mais non point jusqu'aux crachats, à la couronne d'épines, à l'arrachement des habits et à la croix » [41]. Sygne cède à cette identification à la croix. Badilon parle alors de l'Eden de la croix ; cet Eden est ce qui doit dès lors être la jouissance de Sygne, comtesse de Coûfontaine, épousant son bourreau, et renonçant à son amour, à son nom, à sa cause, à son honneur en ce monde. Badilon nomme cet arrachement : « Le voici donc arraché jusqu'aux racines ce tenace amour de vous-même » [42] ; il ne peut mieux dire, Sygne est en effet arrachée de soi-même, de ses racines.

C'est là que Lacan fait intervenir le terme de *Versagung*, le présentant comme « le défaut à la promesse » [43].

Sygne renonce à la seule sorte de satisfaction qui était encore possible pour elle, puisque déjà à tout il a été renoncé. Son refus est porté là au second degré. Son devoir envers les siens, ce qu'elle leur doit, sa dette symbolique, ce qu'elle a de meilleur en elle est ce qu'elle se laisse ravir. C'est à son être même qu'elle fait défaut en manquant à sa parole pour garantir le Verbe.

Parce que le Verbe s'est incarné, dit Lacan, il ouvre pour nous la possibilité d'une tentation où il nous est possible de nous laisser ravir cette dette elle-même où nous avions notre place. Dans cette

---

38. Sigmund Freud, « *Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens* », G.W. VIII, 1911, trad. « Formulations sur les deux principes des événements psychiques », dans *Résultats, idées, problèmes*, Paris, P.U.F., 1984 ; Freud, dans ce texte, dit que « la doctrine selon laquelle on est récompensé dans l'au-delà pour avoir renoncé — volontairement ou par contrainte — aux plaisirs terrestres, n'est rien d'autre que la projection mythique de cette révolution psychique », soit l'effet de la *Versagung*, p. 140.

39. P. Claudel, *L'Otage*, Acte II, scène II, p. 100.

40. *Ibid.*, p. 92.

41. *Ibid.*, p. 101.

42. *Ibid.*, p. 103.

43. J. Lacan, *Le transfert*, 17 mai 1961.

Versagung, Lacan souligne le registre du *sagen*, le dire, « l'émergence du signifiant, en tant qu'il permet au sujet de se refuser » [44]. De ce refus, s'engendrent une culpabilité et une dette plus grande encore.

« Au-dessus de toute parole, le Verbe » peut se lire de la prééminence du signifiant sur le sujet. Lacan reprend à cet endroit une remarque déjà produite sur la négation dans laquelle il repère le sujet de l'énonciation [45]. Le *ne* explétif, dit discordantiel par les grammairiens, permet de repérer la place du sujet dans des phrases du type : « je crains qu'il *ne* vienne ». Ce *ne* est un vestige du *mè* grec. De ce *mè* grec, nous avons un exemple fameux. Œdipe à Colone maudit sa destinée : « *Mè phunai !* », plutôt n'être pas (né) entonne le chœur. Lacan fait une échelle du malheur entre le héros de la tragédie antique et l'héroïne chrétienne. Œdipe est victime de l'Atè qui le précède, mais il n'a pas le savoir sur ce qu'il a à accomplir ; « Il ne savait pas » [46], il n'a pas le choix. Œdipe ne peut d'aucune façon se soustraire à sa dette. Antigone accomplit de même son destin et ne peut en être coupable. Sygne, pour garantir le Verbe, doit renoncer à son destin, à sa dette, elle doit consentir librement à un refus de soi-même, son malheur est beaucoup plus grand. De ce refus concernant le dit, Lacan propose une traduction qui serait à son avis la meilleure parce qu'elle équivoque : la perdi(c)tion [47].

Au troisième acte de *L'Otage*, « Sygne a ce tic nerveux d'agiter la tête lentement de droite à gauche, comme quelqu'un qui dit : non ». Claudel parle de « tic » ; Lacan parle de béance où rien d'autre ne peut être articulé que le commencement d'un « ne fus-je, qui ne serait pas même être... » de grimace, de fléchissement du corps... où nous avons à rencontrer la marque du signifiant [48].

Nous avons vu ce mouvement se produire au premier acte, à l'annonce de la mort des neveux de Sygne, avec la question : Dieu se moque-t-il ? Ici, nous sommes au jour du baptême, c'est-à-dire d'une inscription symbolique, du petit Louis Turelure, l'enfant nouveau-né de Sygne. Mais comment Sygne pourrait-elle reconnaître cet enfant quand tout espoir d'une descendance Coûfontaine a été trois fois abandonné ? La marque du signifiant se manifeste alors comme défaut du signifiant, impossibilité d'une inscription symbo-

---

44. *Ibid.*, 24 mai 1961.

45. J. Lacan, *Le transfert*, 17 mai 1961, consulter également « Remarque sur le rapport de Daniel Lagache », *Ecrits*, p. 663; « Subversion... », p. 800.

46. Le rêve dit du « père mort », où Lacan lit cet « il ne savait pas », se trouve dans l'article de Freud « *Formulierungen...* », (n. 38), consulter « Subversion... », p. 802.

47. J. Lacan, *Le transfert*, 17 mai 1961.

48. *Ibid.*,.

lique. Sygne rencontre un point où dans l'Autre disparaît la signifiance. Sa propre présence se manifeste dans ce signe qui la fait absente, qui la représente en l'escamotant, faisant porter un non en acte sur un *Coûfontaine adsum* qu'elle ne peut plus soutenir comme être là.

A ce moment de la pièce, l'Empire bat de l'aile ; Turelure qui a vu le vent venir, s'est donné les pleins pouvoirs pour être à la clé de la restauration du roi Louis XVIII. Le marché que Turelure a manigancé consiste à se faire céder l'héritage, le nom, l'apanage de Coûfontaine par Georges, qui revient, plénipotentiaire du roi. Sygne doit faire la tractation. Sygne a changé. Sygne répond aux reproches dont son cousin l'accable que tout est de sa faute à elle — elle est coupable. C'est le mauvais sang en elle qui a parlé. Elle crie pour exemple les noms de ceux de leur lignée qui furent traîtres ou renégats, elle s'accuse d'avoir voulu comme eux faire un chose grande et inouïe. Mais ceux qui ont fait défaut à Coûfontaine ne permettent pas de soutenir que la place de Sygne existe. Il n'y a plus de place, elle le dit : « O Georges combien nous avons été ridicules ! Cela fait pitié ! Voilà que nous nous étions fiancés afin d'être mari et femme comme s'il y avait encore une place pour nous entre les hommes. »[49] Puis, elle énonce que le roi est mort, le chef est mort, son sacrifice a abouti à une dérision de ses buts. Le prêtre éternel qu'elle a sauvé n'occupe pas la scène, maigre dépouille sans poids du premier acte.

Ensuite a lieu l'échange de coups de feu prévu entre Georges et Turelure. Claudel fait sonner trois heures à l'horloge au cas où le spectateur n'aurait pas encore compris. Sygne s'est jetée au-devant de son mari pour recevoir la mort de la main de Coûfontaine.

Il y a deux fins. Dans la première, le pathétique et le dérisoire se distribuent en deux scènes. Badilon assiste la mort de Sygne ; il apprend à Sygne que les deux Coûfontaine meurent ensemble. Le mouvement de tête qui fait non vient ensuite se manifester comme réponse à trois demandes de l'abbé. Le pardon ? Non, Sygne n'a pas couvert son époux. « La mort était une chose trop bonne pour que je la lui eusse laissée »[50], déchiffre Badilon. Son enfant ? Non, Sygne ne veut pas voir son enfant. Soldat de Dieu, jusqu'au dernier moment, *Coûfontaine adsum ?* Sygne répond : « tout est épuisé »[51]. Suit une farce sinistre, l'entrée du roi et Turelure nommé comte, dans un genre burlesque.

La deuxième fin, en variante, est plus violente. Turelure, énorme et railleur persifle au-dessus de Sygne mourante. Les mouvements

---

49. P. Claudel, *L'Otage*, Acte III, scène II, p. 127.
50. *Ibid.*, Acte III, scène IV, p. 140.
51. *Ibid.*, p. 141.

de tête de Sygne, indiqués à chaque fois, « Signe que non », répondent aux questions de Turelure, il s'agit des mêmes traits que ceux déjà soulignés : le pardon, l'enfant, la devise. A cela Sygne fait non. Turelure, non seulement questionne Sygne, mais il interprète, il commente, il en rajoute dans la culpabilité et la dérision. « Aucun bien ne justifie un acte mauvais, aucun », dit le perspicace personnage [52]. Sygne garde le silence. Il est manifeste que les deux moins qu'elle a opérés ne se transforment pas en plus. Le « signe que non » vient confirmer l'impossibilité à laquelle ils aboutissent. La reconnaissance de l'enfant est un franchissement que Sygne ne peut plus effectuer puisque Coûfontaine est soustrait de l'ordre symbolique. Cette soustraction ne peut plus que se solder par une mort qu'elle ne donne pas, par l'impossible d'une réconciliation. Le refus de Sygne est porté à une position radicale au sens où ses racines mêmes lui ont été arrachées avec sa parole. La chose grande et inouïe, la volonté de l'Autre à laquelle Sygne a tenté de satisfaire tombe sous le coup de la même négation ; la culpabilité seule lui en reste, sa honte bien à elle.

Pouvons-nous lire là qu'il n'y a pas d'Autre de l'Autre ? Claudel constatait que de ces forces en présence, aucune, pas même Dieu, n'a le champ complètement à elle [53]. Lacan aboutit avec la lecture de *L'Otage* à une mise en évidence de la barre sur le sujet, à une réalisation mythique de l'exclusion du sujet hors de la chaîne signifiante. La *Versagung* originelle, refus porté sur l'être, soustrait cet impensable sujet. La marque du signifiant, $\$$ barré, *Urverdrängt*, ainsi produite, correspond à une sorte de découpage fictif d'un temps primordial de l'incidence du désir dans le symbolique. Lacan, en qualifiant la *Versagung* d'originelle, se réfère à son usage freudien, « *Versagung* mise par Freud dans une position existentielle... *Versagung* au-delà de quoi il y aura la voie, la bifurcation soit de la névrose, soit de la normale » [54].

Lacan lit le deuxième temps de la *Trilogie* comme une décomposition structurale du mythe d'Oedipe. Nous n'en retiendrons ici que la définition de la castration qu'il trouve dans la mise en scène du *Pain dur*. « On retire au sujet son désir et, en échange, c'est lui qu'on donne à l'ordre social, qu'on envoie sur le marché où il passe à l'encan général. » [55] C'est ce qui arrive à Louis, l'enfant

---

52. *Ibid.*, Acte III, scène IV, variante, p. 152.
53. Claudel Gide, *Correspondance, op. cit.*, lettre du 2 juin 1910, p. 137.
54. J. Lacan, *Le transfert*, 24 mai 1961.
55. *Ibid.*, Lacan se souvient qu'il avait déjà évoqué *Le père humilié* dans « Le mythe individuel du névrosé ou poésie et vérité dans la névrose » (conférence au Collège de philosophie en 1953) ; il n'y avait pas seulement le Ô circonflexe dans son intérêt pour Claudel. En effet Lacan articule la question du père mort avec la deuxième pièce que le présent article laisse à l'écart.

rejeté de Sygne. Cette lecture permet, en retour, de dire que c'est déjà ce qui est arrivé à Sygne. Lacan suggère alors que si à Sygne, on retire tout, ce serait trop dire que ce soit pour rien, mais il laisse ça, il ne commente pas davantage. Nous pouvons ajouter, anticipant sur notre conclusion, que Sygne, refusant la jouissance pour sauver le Père des hommes, en sauve le symbole, le phallus, qu'elle se rive à représenter dans sa crucifixion.

La Versagung spécifiée

Ce à quoi Lacan se tient, avec Sygne, c'est à la marque d'une interdiction dans le symbolique. « La jouissance est interdite à qui parle comme tel. »[56] Quand il n'y a plus que son balancement de tête pour dire non, nous pourrions dire de Sygne qu'elle « est là en tant que ça, ça justement qui se tait en ce qu'il manque à être ». Cette formule est donnée par Lacan pour définir la présence de l'analyste[57].

La *Versagung* de l'analyste, en effet, n'est pas d'un autre ordre que la *Versagung* originelle. L'action analytique a affaire à l'opacité du refoulé, ceci s'exprime dans la formule : « il n'y a pas de métalangage »[58]. « Ce refus originel, primordial, ce pouvoir, dans tout ce qu'il a de préjudiciel par rapport à toute notre expérience [...] il n'est pas possible d'en sortir [...] nous n'opérons que dans le registre de la *Versagung* », et Lacan qualifie de « spécifiée » la *Versagung* de l'analyste[59]. Nous trouvons ce terme de *Versagung* dans plusieurs textes freudiens consacrés à la technique, comme étant la mise en jeu, par l'analyste d'une « nouvelle espèce de refus ». L'analyste refuse non pas l'amour, mais la satisfaction d'amour demandée dans le transfert[60]. L'activité du psychanalyste est référée à Ferenczi. L'analyste doit s'opposer énergiquement à ce que l'amélioration des symptômes n'entraîne pas une précipitation prématurée dans d'autres satisfactions substitutives. Or, la place que l'analyste occupe de par le transfert est celle où non seulement les satisfactions sont exigées le plus impérieusement, mais où elles ne peuvent qu'être substitutives. La *Versagung* active maintenue par Freud nous semble proposer une sorte d'ascèse au désir de l'analyste. Son refus (*Ableh-*

---

56. J. Lacan, « Subversion... », p. 821.
57. J. Lacan, *Le transfert*, 3 mai 1961.
58. *Ibid.*, 31 mai 1961.
59. *Ibid.*, 24 mai 1961.
60. Sigmund Freud, « A propos de la dynamique du transfert », « Le transfert », « Remarques sur l'amour de transfert » dans *La Transa*, N° 8-9, mars 1986, notamment p. 12, p. 30, p. 38, p. 92, p. 108. « *Wege der psychoanalytischen Therapie* », 1919, G.W. XIII, trad. « Nouvelles voies pour la thérapeutique analytique » dans *La technique analytique*, Paris, P.U.F., 1967.

nung à cet endroit) s'énonce en règles précises : « Nous ne cherchons ni à édifier son sort, ni à lui inculquer nos idéaux, ni à le modeler à notre image. » [61]

Si les post-freudiens ont cru pouvoir lire les indications de Freud comme impliquant l'idée d'une non-gratification, il s'agit, pour Lacan, de bien autre chose. La direction progressive impliquée par la *Versagung* est celle de la place de l'analyste dans cet horizon du fantasme où « nous sommes au dernier terme, dans notre présence, notre propre sujet au point où il s'évanouit, où il est barré » [62].

L'articulation du désir, entre *L'Otage* et *Le Père humilié*, va se composer comme une articulation entre le symbolique et l'imaginaire. Lacan indique une structure à quatre éléments. Nous y entrons en $ barré, en rapport avec les deux frères, a-a', et avec une figure de l'Autre incarné en cette femme. Lacan évoque-t-il là le schéma L et sa reprise dans la métaphore du bridge analytique, avec « le lien d'abnégation qu'impose à l'analyste l'enjeu de la partie dans l'analyse » [63] ? L'abnégation a déjà été indiquée dans ce séminaire sur le transfert en termes de stratégie : « Le i*(a)* de l'analyste doit se comporter comme un mort. Cela veut dire que l'analyste doit toujours savoir ce qu'il y a là dans la donne. » [64] Ce savoir tient à cette place du $ barré d'où, s'il l'occupe, l'analyste peut « voir l'objet du désir de l'Autre » [65].

Dans sa lecture du *Père humilié*, Lacan nomme Pensée, la petite fille de Sygne, Pensée de Coûfontaine, l'objet du désir. Du sacrifice symbolique de Sygne, renaît un désir dans la troisième pièce de la Trilogie, à la troisième génération.

C'est d'un même pas que Lacan positionne cet objet du désir et propose en lisant Claudel, « une façon spectaculaire d'imager comment nous sommes les messagers, les véhicules de cette *Versagung* spécifiée » [66]. Cette façon d'imager nous introduit à la fonction imaginaire, « celle que Freud a formulée présider à l'investissement de l'objet comme narcissique » [67]. Lacan y reviendra à la fin de son séminaire pour formaliser les positions respectives de i *(a)* et petit *a*.

Avant d'être formalisée, la façon d'imager est développée comme spectacle du désir claudélien. Nous pouvons, forçant quelque peu les suggestions de lecture de Lacan, voir dans une répartition entre

---

61. S. Freud, « *Wege der psychoanalytischen Therapie* », *op. cit.*, trad. p. 138.
62. J. Lacan, *Le transfert*, 3 mai 1961.
63. J. Lacan, « La direction de la cure », p. 589.
64. J. Lacan, *Le transfert*, 8 mars 1961.
65. *Ibid.*, 3 mai 1961.
66. *Ibid.*, 24 mai 1961.
67. J. Lacan, « Subversion... », p. 822.

les deux personnages, Orian et Orso, la place de l'analyste, dans la structure du désir où il entre.

La sonorité du nom d'Orian, nom étrange, dit le texte, évoque le lieu où le soleil se lève, la lumière à laquelle Pensée, l'aveugle aspire. L'orthographe équivoque, là encore avec le changement d'une seule lettre, avec Orion, celui que Diane a métamorphosé en constellation. Pensée est une voyante, elle dit à Orian : « Prenez garde au mois de Septembre... c'est Orion qui est le danger pour Orian. »[68] Le danger auquel nous verrons succomber Orian, au troisième acte, en septembre, c'est, comme le dit Lacan, qu'« il baise bel et bien la petite Pensée »[69].

Pensée, objet a du désir

La situation même de la pièce, *Le Père humilié*, se présente comme une sorte d'envers de celle de *L'Otage*. Le père de Pensée, fils de Turelure, ambassadeur de France à Rome, est-il là pour sauver le trône du Pape ? Quand Orian, lui soldat du Pape, feint de croire à cette mission, Pensée le détrompe ironiquement : « Trônes bien menacés que ceux-là qui ont l'appui des gens de notre famille. »[70]

Pensée est éprise de justice et animée par la révolution, mais pas celle qui a fait la fortune de son grand-père. Pour Pensée « il n'y a pas de résignation au mal, il n'y a pas de résignation au mensonge, il n'y a qu'une seule chose à faire à l'égard de ce qui est mauvais et c'est de le détruire »[71]. Pensée est déliée de la tradition, la trempe de cette réplique moqueuse à Orian en témoigne : « Je vous croyais le chevalier du Passé. ORIAN — Le Pape est ce qui ne passe pas. PENSÉE — Pourtant, dont il faudra se passer. »[72] On croirait entendre parler Turelure ! Sichel, la mère de Pensée, lui fait remarquer qu'elle est juive, comme elle, et cependant, quelque chose lui vient d'ailleurs, d'avant son père. Nous savons qu'il ne peut s'agir que de Sygne. Mais la ressemblance se présente inversée. L'important pour Pensée « n'est pas de qui nous sommes nés, mais pour qui »[73].

Et Pensée va s'employer à séduire cet Orian inaccessible, neveu du Pape, dont tout la sépare. Aveugle, fille de son ennemi, juive, qu'il l'aime est impossible. « Mais s'il venait à y penser cependant... »[74] répète-t-elle. La croyance en Dieu pour Claudel implique

---

68. P. Claudel, *Le Père humilié*, Acte I, scène III, p. 332.
69. J. Lacan, *Le transfert*, 17 mai 1961.
70. P. Claudel, *Le Père humilié*, Acte I, scène III, p. 335.
71. *Ibid.*, p. 343 ;
72. *Ibid.*, p. 334-5.
73. *Ibid.*, Acte I, scène I, p. 306.
74. *Ibid.*, p. 309-10.

une forme d'aveuglement ; il écrit que « pour croire, il faut se crever les yeux », il faut « une abdication de tout ce qu'il y a de raisonnable en nous » [75]. Cette Pensée aveugle est une figure de l'âme, il faut bien qu'elle soit privée de lumière pour qu'Orian accepte, à son tour, de fermer les yeux. « Figure sublime de la pudeur [...] de ne pouvoir se voir être vue, elle semble à l'abri du seul regard qui dévoile » [76].

Orian, dont Lacan fait un saint, a une forme de richesse qui lui fait refuser le petit bonheur humain. Ce refus d'Orian est dit par Lacan être « une autre forme du refus » [77]. Lacan discute à son propos de la question du saint comme un des supports pour repérer la position de l'analyste. Serait-ce l'idéal ? A la fin du séminaire, Lacan aura établi qu'avec petit *a* « la question est tout autre dans son fond que celle de l'accès à aucun idéal » [78]. Le saint, comme le riche, se déplace dans le domaine de l'avoir. Or, pour aimer, il faut « se faire comme n'ayant pas, même si l'on a » [79]. Cette position a déjà été illustrée par Socrate. Le mythe de *Poros* et *Penia* revient allusivement tout au long du séminaire. Orian, riche de la Joie, dévalorise l'amour humain. Il a, comme Sygne, reçu vocation de sauver le Pape, pas de la même façon évidemment — son nom l'indique, il s'appelle de Homodarmes. Orian a mission d'apporter la joie au monde. Il n'a pas besoin « d'être heureux l'un par l'autre ici-bas », l'amour pour lui n'est toujours que « le même calembour banal, la même coupe tout de suite vidée » [80]. Il est nécessaire, et il le dit, que Pensée ne lui mette pas la main dessus [81]. Il flaire le danger du désir, la fatalité de la noire Pensée. Il essaie de mettre entre Pensée et lui quelque chose d'irréparable ; il tente de lui faire épouser son frère Orso. Il veut qu'un autre, i*(a)*, son image spéculaire, dise et fasse à sa place ce qu'il ne peut pas dire et faire.

Mais Pensée ne se laisse pas faire. Pensée n'échange pas son désir contre un substitut, elle ne veut pas du gentil mariage social auquel le brave Orso pourrait satisfaire. Elle aime Orian ; elle demande l'impossible à Orian : la fusion de leurs âmes, « que je voie mon âme tout entière dans la vôtre » [82]. Ce n'est pas un petit bonheur. Cette réalisation suprême de l'amour claudélien a été trahie par

---

75. Paul Claudel, *Attendu que*, 1943, cité in *Correspondance*, p. 35.

76. J. Lacan, *Le transfert*, 17 mai 1961 ; Lacan, à ce propos, fait des remarques sur les perversions dites exhibitionniste et voyeuriste.

77. *Ibid.*, 17 mai 1961 ; la parenté de la position du saint et de celle du riche est développée le 7 juin 1961.

78. *Ibid.*, 28 juin 1961.

79. *Ibid.*, 7 juin 1961.

80. P. Claudel, *Le Père humilié*, Acte II, scène III, p. 396.

81. *Ibid.*, p. 392.

82. *Ibid.*, Acte I, scène III, p. 351.

Sygne, dans *L'Otage* ; elle a été ratée, dans *Le Pain dur*, quand Louis a laissé partir Lumîr, son désir ; elle se réalise dans *Le Père humilié*. Certes, il faut auparavant que l'âme se sépare du corps. C'est ainsi qu'Orian s'abolit devant l'objet du désir, $\$ \diamond a$. C'est un très beau fantasme, dit Lacan [83].

Orso, lui, est messager. Sa voix est semblable à celle de son frère au point que Pensée se trompe, un moment, quand il vient lui annoncer la mort d'Orian. Mais Orso ne s'est jamais pris pour son frère. Orso a renoncé à toute supposition d'être désirable pour Pensée. Il s'est fait porte-parole. Il épousera Pensée à la fin pour accomplir la volonté d'Orian en donnant le nom à l'enfant. Le message qu'il apporte à Pensée est celui d'Orian, les termes en sont les mêmes que ceux de la fin de *L'Otage*, mais ils reviennent à Pensée, positivés, par l'entremise d'Orso. Il est question de reconnaître l'enfant, de pardonner ; au « tout est épuisé » de Sygne, Orian substitue, à l'adresse de Pensée : « Il faut vivre. » [84] Pensée se met, à son tour, les bras en croix quand elle souffle son âme dans la bouche d'Orso pour qu'il la ramène à Orian qu'il va bientôt rejoindre dans la mort. L'enfant de l'amour s'anime au moment où Pensée aspire les tubéreuses dans lesquelles Orso a ramené pour elle le cœur d'Orian. Ce resté sacré, cœur mystique, livre de chair de la réalisation du désir est-il la présence réelle du mort ?

Le biographe nous apprend que Claudel a cherché en vain un autre dénouement à la pièce. « Ces deux amants séparés par quelque chose d'insurmontable et cet enfant mystérieux qui arrive à s'arranger de la situation... » [85] Nous aussi restons perplexes.

Un assentiment au désir où $\$$ barré s'abolit, disparaît devant petit *a* est bien l'horizon du fantasme et le sort promis à l'analyste en cette place à la fin du séminaire *Le transfert*.

Narcissisme et castration

Une forme de *Versagung* est requise pour tenir cette place d'attente où l'analyste doit jouer avec un mort ; c'est qu'il refuse de donner le signal d'angoisse là où il est appelé à le déclencher, devant petit *a* [86]. L'analyste se trouve en effet dans le rapport du sujet au désir devant un objet qui porte en lui une menace. Situer la place de l'analyste nécessite un positionnement des fonctions respectives de l'idéal du moi et du moi idéal. Il ne s'agit plus seulement de dire

83. J. Lacan, *Le transfert*, 24 mai 1961.
84. P. Claudel, *Le Père humilié*, Acte IV, scène II, p. 429.
85. Gérald Antoine, *Paul Claudel ou l'enfer du génie*, Paris, Robert Laffont, 1988, p. 357-8.
86. J. Lacan,

que l'analyste est à la place de l'idéal du moi et qu'il aurait, lui, un moi idéal bien réalisé, bien solide. La question de Freud, posée dans « Pour introduire le narcissisme », de la sortie du narcissisme primaire et de l'investissement de l'objet a travaillé en filigrane la construction de $\$$ et de *a*. Elle va être reprise avec un nouveau schéma.

Lacan examine d'abord les solutions des analystes de la première génération. Il considère que la question du narcissisme aboutit à des impasses dès que l'on part de la notion d'un autoérotisme primordial, d'un narcissisme originel parfait. Il étudie, de ce point de vue l'article de Jekels et Bergler, « Transfert et amour » [87]. Pour ces auteurs, de ce départ, la question de l'investissement de l'objet se pose, en effet, comme un miracle. Leur solution intéresse Lacan. Ils mettent la culpabilité au service de l'énamoration, ce n'est pas sans faire écho à la tragédie claudélienne. Leur mise en jeu de Thanatos, pour pousser le sujet à sortir de la monade primitive se rapproche de sa première thématique du stade du miroir. A partir de ces auteurs Lacan avance. Le conflit imaginaire et destructif ne permet pas d'aboutir à une consistance suffisante de l'objet. Il faut y faire intervenir le grand Autre !

Lacan reprend alors le modèle optique, l'expérience de l'illusion du vase renversé qui lui a servi en 1954 pour lire « Zur Einführung des Nazißmus ». Avec ce schéma, Lacan avait déjà articulé la dialectique des rapports du moi idéal et de l'idéal du moi, mais il situait cette dialectique dans un temps second par rapport au stade du miroir. Il disait alors : « Nous pouvons supposer maintenant que l'inclinaison du miroir plan est commandée par la voix de l'autre. Cela n'existe pas au niveau du stade du miroir, mais c'est ensuite réalisé par notre relation avec autrui dans son ensemble — la relation symbolique. » [88] Si, à l'époque, la régulation de l'imaginaire pouvait dépendre d'une liaison symbolique qui lui était transcendante, avec ses nouvelles formulations, cette solution ne saurait suffire. « Il n'y a pas d'action qui transcende... les effets du refoulé. » [89] Guy Le Gaufey étudie la nouvelle donne introduite en 1961 dans la conception du stade du miroir avec le signe de l'assentiment du grand Autre [90].

L'image virtuelle i'(*a*) qui se forme dans le miroir A va être réglée dans son rapport à I, l'idéal du moi et dans sa distinction d'avec l'objet *a*.

---

87. Ludwig Jekels et Edmund Bergler, « *Ubertragung und Liebe* », *Imago*, 1934, XX, N° 1, trad. fr. C. Chambond, S. Faladé, M. Lohner, « Transfert et amour », dans *La Documentation psychanalytique*, cahier n° 1.

88. J. Lacan, *Les écrits techniques* (cf. n. 7), p. 161).

89. J. Lacan, *Le transfert*, 31 mai 1961.

90. Guy Le Gaufey, « Être le premier venu », dans ce même numéro de *Littoral*.

Ce signe I de l'assentiment à l'image spéculaire i (*a*), d'où se constitue par et pour l'Autre le moi idéal, est placé dans le modèle là où intervenait en 1954 un sujet virtuel, altérité d'un sujet existant. L'idéal du moi n'est plus qu'un signe, un trait unique, *einziger Zug*. $ échappe à toute réflexivité de lui-même ; sa position, dans le champ virtuel organisé par A le place en I. Il voit en A l'image virtuelle i' (*a*), à condition d'être situé à l'intérieur du cône de visibilité, *derrière* i(*a*) ; cette position derrière est soulignée par Lacan comme étant une métaphore de la position de l'analyste derrière le divan. $, dans ce champ de l'Autre, est à une place où l'identification de l'idéal du moi se fait par traits isolés ayant la structure du signifiant [91].

Lacan va alors préciser la fonction de petit *a* dans son rapport à i(*a*). Dans le modèle, l'objet partiel sert de support à l'accommodation qui permet d'apercevoir l'image. Lacan dit que « le seul intérêt d'avoir amené le narcissisme » était bel et bien dans cette question du « ressort de ce qui se passe de réciproque entre l'investissement narcissique et l'investissement de l'objet » [92]. Avec « le seul intérêt », Lacan parle-t-il pour lui ou pour Freud ? Pour Freud, la question semble évidente, mais Lacan précise « c'est là-dessus que nous sommes revenu nous-même » [93] ; pour y revenir, il se sert d'un morceau choisi d'Abraham [94]. Il trouve dans son « Esquisse d'une histoire du développement... » une notion remarquable : « l'amour partiel de l'objet ». Dans l'amour de l'objet, il y a une partie séparée qui est exclue de l'amour. Tout peut être aimé dans l'objet, sauf ça. Or, cette partie qui se trouve située au niveau de la zone génitale, « les génitoires », reste dans le corps propre, à l'insu du sujet, irréductiblement investie. Lacan s'épate de cette trouvaille ; il la reprend à son compte. Le phallus réel est ce noyau narcissique irréductible, autour de quoi un investissement maximum est préservé, et d'autant plus à l'insu du sujet qu'il échappe à l'image spéculaire.

---

91. Cf. la publication contemporaine de ce séminaire de « Remarque sur le rapport de Daniel Lagache », où figure ce schéma du stade du miroir généralisé, Lacan demande à son auditoire de s'y reporter ; les schémas reproduits par les auditeurs du séminaire sont incomplets.

92. J. Lacan, *Le transfert*, 21 juin 1961.

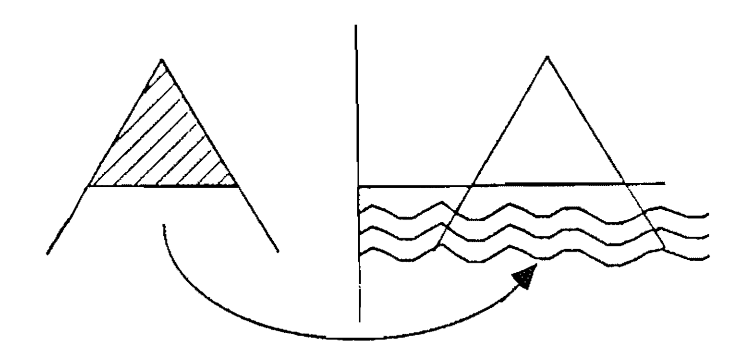
93. J. Lacan, « Subversion... », p. 822.

94. Karl Abraham, « Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Libido », in *Psychoanalytische Studien zur Charakterbildung und andere Schriften*, Frankfurt-am-Main, S. Fischer Verlag, 1969, pour la trad. franc. *Développement de la libido*, in *Oeuvres complètes*, II, chap. « Esquisse d'une histoire du développement basée sur la psychanalyse des troubles mentaux », trad. Ilse Barande, Paris, Payot, 1977 ; la citation examinée par Lacan au cours des séminaires des 21 et 28 juin, se trouve p. 178 de l'édition allemande et p. 308 de la trad.

La position *en avant* sur l'image du corps prédispose le phallus, les seins aussi bien, à ce caractère de séparabilité. Le pénis se trouve imaginairement détaché d'un plan vertical parallèle à la surface du corps, selon un mode d'isolement gestaltiste de la forme et du fond. L'image de l'autre est tout entière construite autour de ce blanc central. Lacan propose une métaphore géographique : une île de carte marine où l'intérieur n'est pas représenté mais le pourtour, tel est l'objet du désir ; on ne saura jamais ce qui est à l'intérieur de l'île.

La présence symbolique du phallus, dans sa forme érigée et fascinante qui suscite le désir, le caractère éblouissant de Vénus sortant de l'onde, manifeste par sa brillance même, sous le voile de l'écume, son absence. Il attire là où il n'est pas. Ainsi peut-il constituer un prototype pour le monde des objets.

Lacan va jusqu'à produire un graphique de cette transfusion de libido du fondement narcissique à la structure objectale.



Le graphique doit manifester que la « prise d'énergie, en face, dans le monde des objets », se fait « au niveau des investissements les plus bas » [95]. Cette émergence d'île, cette consistance d'ombre de l'image de l'objet du désir porte l'objet *a* ailleurs, hors spécularité. Le pas est décisif, il prépare les formalisations ultérieures, les écritures topologiques de la doctrine lacanienne. L'année suivante, au début du séminaire sur *L'identification*, Lacan rappelle le point où il a laissé son propos ; il regrette de n'avoir pu faire « du beau », l'île redevient ce qu'elle était pour Freud : un roc, « une barrière où le transfert trouve sa limite et son pivot » [96].

Pour conclure, nous pouvons ramasser en une formule les effets de ce nouage du narcissisme et de la castration.

95. J. Lacan, *Le transfert*, 21 juin 1961.
96. Jacques Lacan, *L'identification*, séminaire 1961-1962, inédit, 15 novembre 1961.

Pensée, l'aveugle, sublime objet du désir, aura été la présence invisible de l'âme d'Orian. La *Versagung* de Sygne, cet arrachement de soi-même jusqu'aux racines, aura été « satisfaire à la volonté de castration inscrite en l'Autre, ce qui aboutit au narcissisme suprême de la Cause perdue »[97].

---

97. J. Lacan, « Subversion... », p. 826 ; Lacan précise que ces dernières lignes, « la fin sur la castration », ne furent pas dites, elles ont été peut-être réécrites.

Refus et assentiments en psychanalyse

Philippe JULIEN

« *Cette vie d'attente et d'assentiment...* »
J. Paulhan, *Le Guerrier appliqué.*

L'assentiment à la psychanalyse ne peut se réduire à quelque adhésion de l'esprit à un ensemble de propositions tirées de l'enseignement de Freud. Quoique non négligeable, cette adhésion-là ne trouve place qu'en fonction d'une tout autre, à poser ainsi : de quel assentiment s'agit-il *dans* ce lien social qu'on appelle la relation analytique ?

Pour y répondre, nous serons amenés :

1) à distinguer divers assentiments selon trois moments logiques qui ordonnent l'expérience analytique ;
2) à montrer que ces trois assentiments sont corrélatifs de trois *refus* spécifiques.

1. *L'événement du dire*

L'invention freudienne se définit par cette pratique inouïe de la règle fondamentale : dire tout ce qui vient à l'esprit, dans la soustraction du visage du destinataire, — quitter les amarres habituelles de la parole, selon lesquelles le message est mis au service d'une fin déterminée à l'avance, par un rejet de ce qui est jugé inutile pour se concentrer sur ce qui est jugé nécessaire à l'obtention de cette fin. Ainsi grâce à cette perte des amarres, tout ce qui vient en parlant est de valeur égale, car tout *Einfall*, tout ce qui tombe fait signe, signe à accueillir.

Habituellement, quand quelque chose de gênant et d'incompréhensible vous tombe dessus par surprise, vous vous adressez à celui, à celle qui doit savoir comment faire : mère, père, aîné, ami, éducateur, médecin, commissaire de police, avocat, politicien, curé. Et l'expert est là pour vous répondre, il sait : dites-moi seulement *où* ça ne va pas et je vous dirai pourquoi et, par conséquent, comment y remédier. L'autre sait, laissez-le faire et bouclez-la !

La voie freudienne, c'est le monde à l'envers, l'ouverture des vannes. Prenez la parole, oh ! pas ensemble, collectivement, dans la rue, comme en mai 68 ; mais prenez le risque de parler seul avec vos propres mots à un inconnu, lié par le secret, et *votre parole vous mènera quelque part*, elle ne sera pas vaine. Lacan disait un jour à propos de cette praxis :

> « N'est-ce pas chez Freud charité que d'avoir permis à la misère des êtres parlants de se dire qu'il y a quelque chose qu'elle habite, cette espèce, à savoir le langage ? N'est-ce pas, oui, charité que de lui annoncer cette nouvelle que dans ce qui est sa vie quotidienne, elle a avec le langage un support de plus de raison qu'il n'en pouvait paraître ? » (Le séminaire, *Encore*, Seuil, 1975, page 88).

La rupture freudienne, c'est d'abord cette nouvelle inouïe : que la prise de parole peut ne pas être vaine. Et c'est ainsi que depuis Freud, des milliers de gens se sont mis à parler. Ils ont quelque chose à dire !

Qu'un enfant fasse une anorexie, des convulsions, des cauchemars, des phobies, de l'asthme, de la dysorthographie, du mutisme : au lieu de se précipiter sur le symptôme, moyennant quoi il en fera un autre encore pire, il y a à écouter *de quoi* il vous fait signe : hé, hé, je vous fais un petit signe ! Signe de quoi ? Eh bien, seul l'enfant pourra vous le dire, s'il a le loisir de parler et d'être entendu. *Lui seul sait sans savoir qu'il le sait :* c'est l'inconscient freudien !

La règle est dite fondamentale en ce qu'elle repose sur cette loi : il y a une dette à payer à l'ordre symbolique ; chacun la paye en donnant sa parole, c'est-à-dire en bon français, sa foi — bonne ou mauvaise, peu importe !

Mais cette loi elle-même, sur quoi donc se fonde-t-elle, sous peine d'être arbitraire ? Sur rien d'autre que ce que Lacan appelle en 1955 à Vienne : « la chose freudienne », la raison depuis Freud. Comment reconnaître la vérité ? Il suffit de l'écouter, car *elle-même* — et non Lacan — nous répond ainsi :

> « Pour que vous trouviez où je suis je vais vous apprendre à quel *signe* me reconnaître. Hommes, écoutez, je vous en donne le secret. Moi la vérité, je parle [1]. »

1. J. Lacan, *Ecrits*, Paris, Seuil, p. 409.

Telle est « la chose freudienne » : la vérité n'est pas ailleurs que dans la parole même. Ainsi, elle parle par la bouche de l'analysant, sans jamais se taire. Car faire silence est aussi un acte éloquent de la vérité.

Le refus de l'analyste

Oui, mais... Il y a un « mais », car la vérité ne parle pas à la cantonade, mais en tant qu'il y a quelqu'un supposé pour homologuer, ratifier, recueillir ce « lais où se lit ce qui s'élit » (Heidegger), qu'est le *logos* lui-même. Il faut et il suffit qu'il y ait un « tu » à qui « je » s'adresse en l'Autre, c'est-à-dire en ce lieu de la parole, là où « toute assertion se pose comme véridique » [2], ce qui implique qu'elle soit *crue* comme telle.

Mais alors, en quoi toute parole peut-elle être *crue* comme véridique ? Si la vérité parle, parle-t-elle pour dire le vrai ? C'est sur cette question cruciale que l'analyste, s'il en existe un, ne peut éviter de prendre parti. Il a à choisir entre deux valeurs de vérité :
— *ou bien :* la vérité est, selon la formule classique, *adaequatio intellectus et rei*, adéquation entre la pensée et l'objet. Ainsi, une proposition est dite vraie ou fausse en fonction de cette conformité ou non au référent,
— *ou bien :* la vérité est selon « la chose freudienne » le dire d'une parole qui fait appel à la foi de l'Autre, pour se faire reconnaître en sa valeur d'*événement* : « Oui, tu l'as dit ! » Ainsi, le locuteur reçoit sous une forme inversée son propre message, désormais au futur antérieur : « *Je l'aurai dit.* »

Et cela... même dans la tromperie, l'ambiguïté ou l'erreur (nommée ainsi au sens premier de la valeur de vérité). Ne sont-ce pas là les *voies* mêmes de la vérité, en tant qu'elle parle ? Plus encore, n'est-ce pas ainsi que s'indique la présence d'un sujet ? En effet, l'enfant ne s'éveille-t-il pas à la vérité du langage en découvrant à sa surprise qu'il permet de mentir ? Oui, certes, mais répétons-le, à une condition absolue : que l'Autre *le croie*.

C'est sur ce point que l'analyste fait le choix suivant, en sa double face de *refus* et d'*assentiment* :

— former son écoute à ce qui du discours est dit en son *adaequatio* ou non au référent *(res)*. Ce refus l'oblige à un « je n'*y* crois pas », au sens de : « peu m'importe, si c'est vrai ou faux » !
— mais cette exclusion permet à l'analyste d'ouvrir sa lecture à la chaîne des « vraies paroles » [3] avec ce plein assentiment : « Puisque

---

2. J. Lacan, séminaire du 18 janvier 1967. Inédit.
3. J. Lacan, *Ecrits*, Paris, Seuil, p. 353.

vous (le) dites, je *vous* crois ! » Il adhère à cet événement d'une énonciation sui-référentielle selon laquelle un « je » appelle un « tu » à l'entendre.

Ainsi entendit Freud, le jour où l'*Homme aux rats* lui parla des conseils de prudence et de calcul que sa mère lui prodiguait, quant à ce qui devait déterminer son choix d'une épouse. Or, cette interdiction, qu'il croit entendre alors, d'épouser celle qu'il aime, Freud la rapporte, non à la mère, mais au père. Référentiellement parlant, c'est impossible puisque celui-ci est mort depuis longtemps. Et pourtant, c'est vrai, et terriblement, car le poids que la parole de la mère peut avoir sur le fils, vient de l'interdiction même qui, pesant sur le père alors qu'il aimait une femme pauvre et jolie, l'a amené à se marier avec une autre, celle justement qui sera la mère de l'analysant.
Tel est l'assentiment de Freud : derrière ce qui se dit, il recueille dans ce qu'il entend le dire qui a fait le destin d'un homme.
L'exemple inverse, devenu exemplaire par les soins de Lacan, est celui que nous donne E. Kris en son article de 1951 [4]. Voilà son analysant qui touche le fond du désespoir d'être un plagiaire invétéré, le jour où il écrit un texte pour pouvoir *dire* à Kris qu'il n'y a là rien qui ne se trouve déjà contenu dans tel livre. Mais Kris se faisant remettre l'un et l'autre, peut constater une *inadaequatio* entre le dit de l'analysant et le référent... et il le lui signifie. C'est ainsi qu'en retour, à la séance suivante, lui est renvoyée la monnaie de sa pièce, un pur specimen d'*acting-out* en guise d'appel à mieux ouvrir ses oreilles [5].
Lacan lui-même fut amené à choisir l'objet de son assentiment, le jour où son analysant Didier Anzieu, entre 1949 et 1953, eut, sur l'indication de sa mère, Marguerite Anzieu, reconnu sa propre histoire familiale dans la thèse de médecine de son analyste, publiée en 1932 chez *Le François*. Puisque Lacan connaissait déjà sa mère et son nom d'épouse, n'avait-il pas identifié son futur analysant, avant même d'accepter sa demande d'analyse ? A cette question qui lui est posée, Lacan répond : non.
Comment l'entendre ? Cette négation ne porte pas seulement sur tel savoir référentiel concernant la filiation de Didier Anzieu, mais sur tout savoir référentiel. Elle est prescriptive : je n'ai rien à en savoir ! Là est le refus. En retour seul compte ce qu'il ajoute aussitôt : « Il a reconstitué la vérité durant la cure » [6], soit à partir du *dire* de

4. « Psychologie du moi et interprétation », *Ornicar ?* N° 46, p. 5-20, 1988.
5. Cf. les pages 87 à 96 de mon livre : *Le retour à Freud de Jacques Lacan*, Toulouse, Erès, 1986.
6. Cf. le témoignage recueilli par E. Roudinesco dans *Histoire de la psychanalyse en France*, t. 2, Paris, Seuil, 1986, p. 135.

son analysant. Voilà l'objet de son assentiment et la seule réponse analytique à une question portant sur ce savoir-là. Une analyse n'est pas une enquête psychiatrique.

« Je » dit toujours la vérité

Ce sur quoi portent refus et assentiment de l'analyste correspond-il à la distinction d'Austin entre énoncés *constatifs* et énoncés *performatifs ?* On pourrait le penser en effet, puisque les premiers décrivent la *res* en la désignant par un nom : « Il pleut » et inversement les seconds sont un acte, accomplissant ce qui est dit : « Je promets ! »

Et pourtant, la psychanalyse supprime cette distinction en *universalisant* le performatif en tant qu'il est implicite en tout énoncé. Même le constatif « Il pleut » est inséré dans un contexte spatio-temporel où sont sous-entendus l'ordre, la demande, le vœu, etc. : « Ne sors pas ! » ou « Excusez mon retard ! ».

L'assentiment de l'analyste porte sur ce que le pur descriptif recèle de performatif, en tant que dire, c'est faire être ce qui n'est pas, c'est instituer ce qui n'est pas en sa dimension de manque, c'est-à-dire d'appel à un Ailleurs : « Le désir, l'ennui, la claustration, la prière, la veille, la panique enfin sont là pour nous témoigner de la dimension de cet Ailleurs » [7]. Bref, *toute* parole est avènement de l'Autre, Autre chose que ce qui est. L'analyste la reçoit ainsi, comme disant *toujours* la vérité, bien qu'à demi. Au contraire, « celui qui oppose au fou que ce qu'il dit n'est pas vrai, ne divague pas moins que le fou lui-même » [8].

Une structure de fiction

Ainsi, l'inconscient, c'est la politique même, en ce sens que ses diverses formations sont articulées comme des figures de style de la rhétorique et de sa logique, selon lesquelles la vérité parle.

D'où l'ultime définition de la vérité par Lacan : elle a structure de fiction. Celle-ci n'est ni l'illusion, ni la tromperie. On ne peut saisir sa structure qu'en se référant à l'usage de ce mot chez les théoriciens du *droit*.

C'est à Roman Jakobson que Lacan selon son propre aveu doit cette indication [9]. La première occurrence apparaît au Moyen Age

7. J. Lacan, *Ecrits,* Seuil, 1966, p. 547.
8. *Loc. cit.*, p. 177.
9. Cf. *Ornicar ?* n° 28, p. 11.

avec l'idée de représentation, en ce qui concerne une société, par exemple l'Etat ou l'Eglise. En effet, pour ceux qui exercent un pouvoir public, on doit parler d'une fonction *purement représentative*. Ils représentent l'Etat ou l'Eglise comme sujet de droits et de devoirs, qui est de soi invisible et donc seulement représentable. Et c'est justement à propos de ce sujet-là qu'il est parlé de personne, non pas réelle, mais *fictive*, « persona ficta » [10]. Ainsi, le corps social — Etat ou Eglise — est conçu et nommé fictivement. C'est pourquoi les actes de tel gouvernement, en tant que *représentant* de cette personne fictive qu'est l'Etat ou l'Eglise, engagent les successeurs de ce gouvernement. Un roi, un pape, par exemple, peuvent mourir ; mais le sujet, la « persona ficta » ne meurt jamais. D'où l'adage : « Le roi est mort, vive le roi ! »

Cette conception légale de la fiction sera reprise par Jeremy Bentham à la fin du XVIIIe siècle, en l'élargissant à toute parole qui dit la loi, à tout énoncé prescriptif. Obligations et devoirs sont des entités fictives (non imaginaires) au sens logique, parce qu'elles viennent du langage même et non d'une prétendue loi naturelle [11]. Par exemple, si vous dites : « Aux U.S.A. l'homme moyen a 5 pieds 6 de hauteur », il ne s'agit là d'aucun homme en son existence concrète. Mais de la négation même de la particularité naît une proposition générale disant une entité *fictive*, qui est vraie. De même, si vous dites : « X doit payer à Y 5 000 francs », il ne s'agit pas de la constatation ou de la prévision (qu'en savez-vous ?) d'une entité *réelle*, mais d'une demande qui ne se fonde que sur la bonne foi :

> « Ce qu'on appelle logique en droit n'est jamais rien de plus qu'un corps de règles qui furent laborieusement ajustées à un moment de l'histoire dûment daté et situé par un cachet d'origine, agora ou forum, église, voire parti. Je n'espérerai donc rien de ces règles hors de la bonne foi de l'Autre. » [12]

La vérité parle ainsi, en une structure de fiction. Et l'assentiment de l'analyste est de ne pas refuser d'en être *la* dupe (au féminin selon le savoir de notre langue... comme *la* vérité !) — sans préjuger de la foi de l'analysant, par la bouche duquel elle parle.

---

10. Cf. Otto Gierke : *Political theories of the Middle Age*, Univers. Press. Cambridge, 1987.

11. Cf. H.L.A. Hart : *Essays on Bentham*, Jurisprudence and Political Theory, Oxford Univers. Press. N.Y., 1982.

12. J. Lacan, *Ecrits*, Seuil, 1966, p. 431.

2. *Qu'est-ce qu'à dire ça, ça veut ?*

Nous avons vu de quel assentiment *de l'analyste* comme envers d'un refus, s'origine cette condition première de toute analyse, qu'est la règle fondamentale. Mais en retour, quelle sorte d'assentiment *de l'analysant* y répond ?

Avant toute analyse, celui-ci très tôt a été habité par cette demande : *que me veut l'Autre ?* Je te demande ce que je suis... pour toi; et pour y répondre : je me demande ce que tu es... pour moi ! Et ainsi, voici qu'un jour *avec* un analyste, il reprend sa question : que me veut l'Autre ? question dont l'enjeu est celui-ci : *que suis-je donc ?*

Or c'est là, à ce propos, que l'analysant va faire l'épreuve de la valeur du trésor des signifiants : qu'est-ce qu'à me dire ça, ça veut ? Epreuve ancienne certes, que connaît tout enfant : pourquoi me dis-tu ça ? Il ne s'interroge pas d'abord sur le sens de l'énoncé (l'école y pourvoira !), mais sur la signification de l'énonciation. La question ne porte pas en effet sur un ensemble de signes en leur valeur de représentation de quelque chose pour quelqu'un, mais sur la proposition comme *événement* d'un dire. Ce qui m'est dit peut être vrai ou faux, mais l'important est ailleurs : pourquoi cela *m'*est-il adressé ? C'est par l'*opacité* même de l'événement en tant qu'il a eu lieu, que je suis interrogé.

Ainsi le détective qui fait une enquête policière, reçoit un jour ce message non signé : « Faites attention où vous mettez les pieds », et le lendemain cet autre message : « Vous devez laisser tomber cette enquête. » Le sens de ces phrases est clair, mais quel est le statut de leur énonciation : une menace ? un conseil d'ami ? un jeu malicieux ?

Le « que me veut l'Autre ? » en son énoncé constatif recèle un « *pourquoi* me veut-il ça ? » d'ordre performatif, en tant que le langage en sa rhétorique suscite mon interrogation sur le *désir* de l'Autre.

Et c'est ainsi que par le fait même de formuler son interrogation, l'analysant s'engage *à son tour*, bon gré, mal gré, dans les défilés du signifiant.

Or, que recueille-t-il ? Par l'interprétation analytique s'instaure un jeu sur l'équivoque du savoir de la « lalangue », à partir de l'équivalence du son et du sens. Mais, hélas ! l'équivoque n'est pas le *sens*. Alors, où nous mène donc cet appui sur le pouvoir du signifiant ? Où nous conduit donc le symbolique ? « L'être-de-parler, disait Lacan, croit que parce qu'il parle, c'est là qu'est le salut. C'est une erre [13]. »

---

13. J. Lacan, séminaire du 8-4-75, inédit.

Errance, errance sans fin... jusqu'au jour enfin du réveil de l'analysant butant contre un mur, contre ce que Wittgenstein appelait les murs du langage. Autrement dit : il se heurte au « *Sans-Foi* de la vérité » qui parle [14].

Certes, il y a effet de signifiant. Mais *où* cette opération mène-t-elle ? Il n'y a pas de garantie sur le sens dernier, *parce que* le dernier mot manque. Alors, tout énoncé performatif n'a-t-il donc nulle autre garantie que son énonciation même ? Telle est la question qui me réveillant exige une réponse.

Première réponse

En raison de ce « Sans-Foi de la vérité » qui parle, à la question sur ce que me veut l'Autre, je conclus : il me ment ! Scandale de la tromperie, dont se nourrit la jouissance de l'Autre (génitif subjectif). Tel est le *moment paranoïaque* de toute analyse justement conduite, en tant qu'elle a « à induire dans le sujet une paranoïa dirigée » [15].

Parlant de la paranoïa, Freud met son rapport à l'Autre sous le signe de l'*Unglauben* [16]. Ce n'est pas la négation du « j'y crois », mais du « je vous crois ». Lacan transpose ainsi : *Versagung des Glaubens*[17], refus de créance, rejet de l'ordre symbolique, cessation et achèvement de la règle fondamentale. Il y a là un « ça suffit, je déclare forfait ! » qui arrête l'errance du parler sans fin. A la trahison de l'Autre et à sa jouissance de me tromper, je réponds : « non ! », puisque je *sais* maintenant qu'il ne mérite pas mon crédit.

Ainsi, Alceste trahi par chacun, et même par Célimène, se retire au désert. Ainsi, Œdipe à Colone sachant qu'il a été mené par ces sortes « de fous furieux que sont les dieux » (Lacan) consent à la malédiction en criant le « *Mè phunaï* », par lequel il se soustrait à l'ordre du monde. Ainsi, Sygne de Coûfontaine, après avoir renoncé à celui qu'elle aimait, pour adhérer à la bonne Cause de la réconciliation entre la monarchie et la république, entre l'Eglise et la Révolution, fait signe que « non » sur son lit de mort. Non à quoi ? Non à « la volonté de castration inscrite en l'Autre » [18], dont le curé Badilon se fait la voix sadienne : *Coûfontaine adsum !* [19]

Chaque fois, au « Sans-Foi de la vérité » qui parle, pris comme *dernier* mot de l'Autre, il est conclu par une intrinsèque méchanceté de l'Autre, qui ne mérite en retour qu'un rejet de l'ordre symbolique.

---

14. J. Lacan, *Ecrits*, Seuil, 1966, p. 818.
15. *Loc. cit.*, p; 109.
16. Lettre à Fliess du 30 mai 1896.
17. J. Lacan, *Le Séminaire, L'éthique de la psychanalyse*, L. VII, p. 67.
18. J. Lacan, *Ecrits*, Seuil, p. 826.
19. *Coûfontaine, présent !* Bel exemple d'appel à l'assentiment !

Deuxième réponse

Mais si toute analyse recèle ce moment tragi-comique, elle ne s'y résout pas. En effet, elle mène au-delà : le « Sans-Foi de la vérité » ne vient pas d'une mauvaise volonté de l'Autre, mais de ce que *l'Autre en sa complétude n'existe pas.* Refus non paranoïaque, en tant que c'est la vérité *elle-même* qui se refuse à donner une garantie à sa parole. Pudeur de la vérité, qui en sa nudité ne sort du puits qu'à demi !

En l'Autre il n'y a ni bonne, ni mauvaise foi, puisque l'Autre n'existe pas. Mais comment le dire, puisque le dire, c'est encore poser cette assertion même comme véridique, et donc faire resurgir l'Autre comme lieu de la parole ? Va-t-on alors s'engouffrer dans l'impasse du silence mystique ?

Non, répond Lacan, il nous reste l'écrit qui en tombe, soit la lettre : S (Ⱥ) où le « littoral » de la barre inscrit la *Versagung* de la fonction symbolique.

Or cette *Versagung* n'est que l'envers d'un endroit. En effet, S (Ⱥ) est la marque de ce qui cessant de s'écrire permet du possible : le possible *assentiment* à *das Ding*, à la Chose freudienne qu'est le *Nebenmensch*, au-delà du semblable à mon image [20], au-delà que Lacan à partir de 1959 appelle le *réel.* Ainsi, l'analysant peut donner son *assentiment au réel* comme savoir de l'impossible. Il peut adhérer à ce bout de réel qu'est l'impossible de l'inscription du rapport sexuel. A la question : la jouissance selon laquelle l'un jouit de l'autre, est-elle *la même* jouissance selon laquelle l'autre jouit de l'un ? il n'y a de réponse ni par oui, ni par non :

> « Ah ! que l'on ne nous objecte pas les moments de paix, de fusion du couple, où chacun même peut se dire que l'autre est bien content. Nous y regardons de près pour voir ce qu'il y a dans ces moments d'alibi fondamental : l'alibi phallique [21]. »

En effet, la Chose en son vide central reste l'Autre absolu, innommable, étranger, hors-sens. Là est le malaise. Le non-rapport sexuel ne vient pas *de* la civilisation ; il est de structure *dans* la civilisation.

L'invention de fictions

Mais cet assentiment au réel n'est possible que par sa condition et son appui qu'est la *Versagung*, le refus du symbolique. C'est

---

20. Freud, *Esquisse de psychologie scientifique*, chap. I, par. 17.
21. Séminaire, *Le-Nom-du-Père* du 20 novembre 1963, inédit.

pourquoi, il ne se dit lui-même en tant que tel, qu'en disant *sans cesse* ce refus. De quelle manière ?

En inventant des *interdits* sous forme de fictions. Là est le détour nécessaire de l'assentiment au réel :

> « Même si les souvenirs de la répression familiale n'étaient pas vrais, il faudrait les inventer, et on n'y manque pas. Le mythe, c'est ça, la tentative de donner forme épique à ce qui s'opère de la structure. »[22]

Et on n'y manque pas, Freud en tête avec son mythe d'Oedipe et celui de *Totem et Tabou*. En effet :

> « L'impasse sexuelle sécrète les *fictions* qui rationalisent l'impossible dont elle provient. Je ne les dis pas imaginées, j'y lis comme Freud *l'invitation au réel* qui en répond. »[22]

Ainsi, les fictions que l'analysant produit sont une invitation au réel. Il lit en elles sa manière particulière d'assentir au réel. Par cet assentiment il va au-delà de sa paranoïa, c'est-à-dire de cette *Verwerfung* qu'est le rejet de la Chose. Au-delà d'elle, un assentiment au réel devient alors possible, l'analysant faisant sienne la *Versagung* même de la vérité, l'inconsistance du grand Autre, le non-croyable de la vérité qui parle.

C'est ainsi que le mi-dire de la vérité appelle notre assentiment à lire en sa structure de fiction, non de la réalité, mais de ce bout de réel qu'est l'impasse sexuelle.

3. *Un semblant en acte*

Nous avons vu que l'analyse conduit à répondre à cette *Versagung* qu'est le « Sans-Foi de la vérité » qui parle, par un assentiment au *réel* qu'est la Chose freudienne.

Est-ce là le tout de l'analyse ? Certains ne peuvent se « guérir » de la psychanalyse *elle-même*. Les voilà, un jour, mordus de cet incurable-ci : occuper la place d'analyste ! De quel assentiment s'agit-il ?

On ne peut y répondre qu'en parlant d'abord de la fin de l'analyse, de toute analyse censée avoir été menée à son terme. Qu'en est-il alors, non pas du sujet, mais du Moi, c'est-à-dire de l'*image du corps propre ?* Qu'en est-il de cette ombre portée, de ce double (que Homère appelle la *psyché*), qui s'appuie sur la vision de ce miroir qu'est mon semblable ? La réponse à cette question dépend de la

22. J. Lacan, *Télévision*, Seuil, 197[illegible]

direction de la cure, c'est-à-dire de la voie selon laquelle finalement *se tient l'imago*.

1) La première voie consiste à conforter ce Moi selon la ligne du narcissisme, en tant qu'il est soutenu par le « trait du signifiant » [23], par certains traits identificatoires constituant l'Idéal du moi : grand I.

Ainsi, il y a une façon de conduire l'analyse, de sorte qu'à son terme l'analysant, s'identifiant aux traits de son analyste, vient à en occuper la place : exaltation et prestance, décrites par Balint ! De cet assentiment conclusif il suffit que l'institution analytique se fasse la complice pour que son recrutement y trouve son assiette. Ainsi la psychanalyse, loin de faire rupture, perpétue la tradition séculaire de la transmission éducative et universitaire : le semblable engendre le semblable, sous le contrôle de doctes anciens.

Le ressort de cette identification est l'*amour* de l'image-habit de l'autre (petit autre), pour faire *Un* avec elle, en elle. Ainsi, c'est en termes d'être que tente de s'assurer une image totalisante et satisfaisante du Moi : *être* le phallus, ce phallus imaginaire que Lacan appelle petit phi et écrit : φ. Et surtout, ne parlons plus de castration, au nom du ridicule de la menace de châtiment, en nos familles non répressives et nos sociétés « libérales » : en ce doux concert l'analyste ne doit-il pas aussi prendre place ?

2) La deuxième voie fait réponse tout autrement à la question : qu'est-ce qui fait *tenir* l'image, soit : i(a) ? Non pas grand I, mais petit *a* : « Ce qui fait tenir l'image, c'est un reste », disait Lacan [24]. Ce reste, l'objet petit *a* est non spécularisable ; il est au-delà de l'image qu'il fait tenir et qui lui sert d'« habillement » [25]. Telle est la découverte de l'analyse. De l'amour, dont à vouloir faire Un, l'essence est narcissique, *se distingue* le désir, dont ce « reste » est la cause : *a*. Ainsi, dans le fantasme fondamental, le sujet se fait cause du désir de l'Autre.

Mais *comment* cela est-il possible ? A condition de castration symbolique portant *sur* cet objet, le phallus imaginaire. Cet effet de castration, Lacan le nomme moins phi : — φ, le « moins » de la négation portant sur l'être, *être* le phallus de l'autre, pour qu'il m'aime.

D'où la conclusion analytique : en raison de — φ, il y a destitution du sujet de ce qui le soutient en grand I, et par là sa réduction à l'objet petit *a* ; soit à ce « reste » qui fait tenir l'image *i(a)*.

Mais *d'où* vient cet incurable selon lequel cette conclusion, loin de faire rupture d'avec la psychanalyse, amène un analysant à occuper la place d'analyste ?

---

23. J. Lacan, *Ecrits*, Seuil, p. 679.
24. J. Lacan, *Encore*, Seuil, 1975, p. 12.
25. J. Lacan, *Ecrits*, Seuil, 1966, p. 818.

Dans ce lien social qu'est la relation analytique, telle que l'a écrite Lacan, la place de l'analyste s'inscrit au lieu même de l'objet petit *a*, mis en position d'*agent*, soit en haut à gauche :

$$\frac{a}{S_2} \xrightarrow{\qquad} \frac{\$}{S_1} \qquad (S_2 \longleftarrow S_1)$$

Or, comment est-ce possible, si ce n'est par une *imago*, *en tant qu'*elle ne tient que de cet objet petit *a* ? L'analysant par son image-semblant de l'objet *a* en vient à occuper à son tour cette place, non de lui-même, mais « par la grâce »[26] de quelque éventuel analysant. Par la grâce de... oui, mais à condition de cet *assentiment*-ci : que son image soit *par* quelque analysant appliquée *à* cette place d'agent dans la relation analytique. Etre appliqué à... il y a là une active passivité, que la procédure de la passe, après vingt ans d'exercice, peut enseigner aujourd'hui à qui veut bien en connaître.

Ainsi, entre analyste et analysant s'opère un changement par retournement, les deux partenaires jouant « comme les deux pales d'un écran tournant »[27], de cet écran-tournant qu'est le *semblant en acte* et que Lacan qualifie de « nu » et d'« impudent »[28] en ce qui concerne la psychanalyse.

Quel est le *pivot* de ce tourniquet ? Radicalement le — φ de la partie manquante dans l'image, de ce trou du point aveugle, comme effet imaginaire de la castration symbolique. Telle est la *Versagung*, le refus comme envers de l'assentiment à *être appliqué à... par...* Cette *Versagung* est celle même de Socrate, précurseur de l'analyste, qui refuse d'« avouer » à Alcibiade son désir[29], moyennant quoi il y a substitution en ce dernier du désirant au désirable, selon l'opération de l'écran-tournant, grâce à ce *pivot* de — φ. Ainsi peut s'imaginariser un Alcibiade devenant analyste.

Il en est de même avec *Le guerrier appliqué* de Jean Paulhan. Il n'est pas le soldat qui s'applique à la guerre, comme le bon élève à sa copie, selon un Idéal du moi, soit pour elle en belliciste, soit contre elle en pacifiste. Tout autrement, il est appliqué en son *imago* à ceci ou à cela *par* la guerre selon tel événement imprévu et subit. Ainsi, nous explique Paulhan, la guerre, comme les maladies, les rêves et diverses ivresses ou folies, change notre savoir. Et il ajoute :

> « On verra dans *Le guerrier appliqué* comment les tranchées, la mort d'un ami, une attaque assez maladroite peuvent apprendre à un jeune soldat ce que l'amour, le mariage, le travail et les autres distractions de la vie lui eussent enseigné plus négligemment[30]. »

26. J. Lacan, « *Proposition du 9 octobre 1967* », *Scilicet 1*, Seuil, 1968, p. 18.
27. *Loc. cit.*, p. 26.
28. J. Lacan, « *Discours à l'E.F.P.* », ds *Scilicet 2/3*, Seuil, 1970, p. 29.
29. J. Lacan, *Ecrits*, Seuil, 1966, p. 825.
30. Cf. le texte en quatrième de couverture de l'édition de 1982 chez Gallimard.

De même, l'analyse. Elle n'enseigne pas, pour occuper une certaine place, à correspondre à un Idéal et à ses repères fixes, auxquels l'analysant aurait ensuite à se conformer pour être aimé. Mais elle permet, grâce à une destitution subjective, un *assentiment* à être réduit à ce rebut de la jouissance, à ce dé-charitable, à ce reste, qu'est l'objet petit *a*, comme soutien de son image-habit.



Concluons par ce schéma qui récapitule les trois assentiments en psychanalyse et leurs refus respectifs, selon R.S.I. :

	S	R	I
Refus	$r\not{e}s$	$S(\not{A})$	
Assentiment	Autre	Chose	a

Dans le *symbolique*, par son refus d'un savoir référentiel, l'analyste donne son assentiment au seul dire de l'analysant, là où la vérité parle selon un savoir textuel.

A cette condition, l'analysant peut en retour accéder au cours de l'analyse, à l'assentiment au *réel* de la Chose freudienne, qu'est le refus de la vérité à se dire toute.

En fin d'analyse, grâce à la castration qu'est la négativation de petit *phi*, il y a chez l'analysant une modification de l'*image* du corps propre, de telle sorte que son *imago* peut à son tour occuper la place de l'analyste, celle du semblant, pour y faire régner l'objet petit *a*. En effet, par cette modification est devenu possible un assentiment à être appliqué *à* cette place *par* quelque analysant.

Trois refus, trois assentiments.

Philosophie et psychanalyse

Alain BADIOU

J'interviens parmi vous comme quelqu'un qui, tel l'Etranger d'Elée du *Sophiste*, ni analyste, ni analysant, expatrié d'un lieu mémorable et précaire, se rend à votre invitation pour endurer de votre expérience le détour soupçonneux.

Vais-je accomplir ici, comme l'Etranger au regard de Parménide, quelque parricide spéculatif ? Ce qui m'y expose est qu'auteur d'un *Manifeste pour la philosophie*, j'occupe sans doute la place d'un fils de la philosophie même, disons pour faire court d'un fils de Platon, d'un fils du parricide. Cette criminelle hérédité peut gouverner une répétition. Ce qui m'en protège est sans doute que je m'élève contre la prédication contemporaine d'une fin de la philosophie, que je demande la modestie d'un seul pas supplémentaire, et qu'ainsi, le parricide étant plutôt aujourd'hui la monnaie courante de la pensée, c'est le respect filial qui fait figure de singularité

Mais jusqu'où me mène ou me transit votre voisinage, c'est ce dont vous serez vous mêmes juges.

Le point où se disposent philosophie et psychanalyse est celui d'une loi de compossibilité, non dialectique, entre un ressentiment dont l'essence est la séduction, et un assentiment dont l'essence est la réserve. Je n'en répèterai pas les données textuelles et empiriques.

La question qui organise ce champ s'énonce ainsi : Que peut-on supposer du biais par quoi une vérité touche l'être ? Mon propos est de transformer cette question en une autre, plus précise quoique en son fond identique, qui est : quelle est la localisation du vide ? Car nous serons d'accord, je crois, pour dire que c'est de sa suture au vide que tout texte soutient sa prétention à disposer autre chose qu'un rapport des réalités, ou autre chose que ce que Mallarmé nommait « l'universel reportage ».

Nous sommes *a priori* d'accord pour répudier toute doctrine de la vérité en termes d'adéquation de l'esprit, ou de l'énoncé, et de la chose. Nous ne pouvons certainement pas, philosophe ou analyste ne fait ici nul partage, contrevenir au grand axiome du poète : toute pensée émet un coup de dés ; par quoi la pensée exhibe entre elle et la continuité du lieu le vide d'un geste suspendu. Ce vide, Mallarmé l'appelle, vous le savez, le Hasard. Le Hasard supporte ce que Lacan, en 1960, appelait, l'expression est véritablement maximale, « le seul énoncé absolu », prononcé, disait-il, par « qui de droit » (*Ecrits*, p. 892). Cet énoncé, bien sûr, est, je cite, « qu'aucun coup de dé dans le signifiant n'y abolira jamais le hasard ». Puisque cet énoncé est absolu, et le seul à l'être ; puisqu'il est prononcé par le qui de droit Mallarmé, qu'il soit tout du long de ce que j'ai à dire l'énoncé qui soutient notre pacte. Vous accepterez que je le traduise ainsi : La pensée ne s'autorise que du vide qui la sépare des réalités.

Toute la question est alors : où se localise le vide ? Quel est le point du vide ? Si Mallarmé nous rassemble et absolutise la question, c'est qu'il se contente de nommer « lieu » la localisation. Le vide est l'essence du lieu, de tout lieu ; en sorte qu'une vérité, soit dans sa langue une Constellation, froide d'oubli et de désuétude, ne survient qu'en espacement d'un lieu quelconque. Une vérité s'inscrit au noir du ciel si le non-lieu du coup de dés, séparateur et indécidable, bloque la répétition qui fait qu'en général, hors pensée et hors geste, « rien n'a eu lieu que le lieu ».

Et nous serons aussi d'accord que philosophie et psychanalyse n'ont aucun sens, hors du désir qu'ait lieu quelque chose d'autre que le lieu.

Mais psychanalyse et philosophie localisent le lieu. Elles sont des régimes de l'expérience et de la pensée qui sont spécifiques, l'une et l'autre subsumées par l'énoncé absolu de Mallarmé, l'une et l'autre pensables non à partir du lieu en général, mais de leur lieu, destinalement fixé par leur fondation, freudienne pour l'une, parménidienne pour l'autre.

Or ces lieux sont initialement disjoints. Le lieu où la philosophie localise le vide comme condition de la pensée est l'être, en tant qu'être. Le lieu où la psychanalyse localise le vide est le Sujet, *son* sujet, tel qu'évanoui dans l'écart des signifiants où procède la métonymie de son être.

Faut-il dès lors conclure à la discordance et à l'impasse ?

Dans le séminaire du 8 mai 1973, Lacan énonce explicitement que le lieu qui fonde la vérité est dans la guise du vide. Ce vide est le grand Autre en tant que trou. Je cite : « Il y a là un trou, et ce trou s'appelle l'Autre (...), l'Autre en tant que lieu où la parole, d'être déposée, (...) fonde la vérité. »

Mais ce qui nous importe est que cette localisation est exposée contre celle que Lacan attribue à la philosophie. « Il y a *là* un trou », quel est ce « là » ? Quel est cet autre lieu où vient exactement le trou fondateur de la vérité ? Le là, ou autre lieu, est une pensée supposable au penser, avec un r. Qu'il y ait une pensée supposable au penser revient exactement à la supposition que l'être pense. Car si le penser exige le lieu plein d'une pensée, c'est que l'être comme tel pense. C'est au lieu même de cette supposition d'un être plein pensant que Lacan localise comme trou le fondement de la vérité.

Or, cette supposition, donc cet autre lieu que le grand Autre vient trouer, est exactement celle de la philosophie. Je cite : « que l'être soit supposé penser, c'est ce qui fonde la tradition philosophique à partir de Parménide ». Ainsi la philosophie établit le lieu de son vide propre, nommément l'être, comme auto-fondation du penser, là où la psychanalyse établit le sien propre, mais comme excentrement radical de la trouée d'où s'origine qu'une vérité puisse être la cause d'un Sujet. L'apparente identité du lieu se délie, de ce que c'est au point du Même que la philosophie localise son vide, quand Parménide prononce que « Le même, lui, est à la fois penser et être » ; au lieu que c'est au point de l'Autre que la psychanalyse le troue, parce qu'elle désuppose la pensée que la philosophie suppose au penser. Trou de l'Autre ou écart nul du Même : ces instances du vide, croisées quant au lieu, sont incommensurables.

Nous ne pouvons nous en consoler de ce que, tout aussitôt, Lacan donne raison à Héraclite contre Parménide, parce que Héraclite a dit que l'être, ni ne se donne, ni ne se cache, mais signifie. Car, de l'intérieur de la philosophie, ce signifier produit la tradition la plus éloignée qui soit de la psychanalyse, et qui est la tradition herméneutique. Mieux vaut tenir la discordance, que confondre la philosophie avec le gardiennage interprétatif des textes sacrés.

Si, quittant la pensée, nous nous tournons du côté de l'acte, la situation n'est pas meilleure. Sous le nom de Kant, la philosophie détermine cette fois le vide, celui de la raison pratique, dans la supposition du caractère purement formel de l'Impératif. La Loi est sans contenu, et c'est d'être évidée de toute référence assignable qui la constitue comme commandement. Il en résulte ce point capital que la philosophie suppose le vide *dans* la signification. Le sens moral de l'acte est que sa signification est universellement présentable, le vide formel de la Loi originant seul cette universalité de la signification.

Contre cette localisation, Lacan établit, dans le séminaire du 6 juillet 1960, les trois grandes propositions de l'Ethique de la psychanalyse :

Premièrement, « la seule chose dont on puisse être coupable, c'est d'avoir cédé sur son désir ».

Deuxièmement, le héros éthique est celui qui, étant trahi, ne manifeste nulle tolérance à la trahison, car toute tolérance réparatrice à la trahison rejette obligatoirement du côté du service des biens.

Troisièmement, le Bien véritable, celui qui ne dispense aucun service, est ce qui peut servir de prix pour l'accès au désir, c'est-à-dire comme accès à la métonymie de notre être.

Où donc ces trois propositions localisent-elles le vide ?

On ne saurait sous-estimer l'importance de la trahison. Car c'est elle qui évide du biais de l'acte le point où se découvre le péril du service des biens. Le vide est exactement cet écart, ce découvert du service des biens, tel que la trahison en ouvre la plaie, et où, pour ne pas céder sur notre désir, doit passer, au prix fort, la métonymie de notre être. Si elle ne passe pas dans ce vide propre, qui à la fois révèle et incise la massivité reposante du service des biens, la métonymie de notre être s'articulera pour toujours à ce service. Car, comme le dit Lacan, « franchie cette limite, il n'y a pas de retour ».

Une conséquence très importante de ce dispositif est que cette fois, le vide n'est pas supposé dans la signification, du biais de son universalité. Il est supposé *sous* les significations, au revers des significations, comme le glissement, le faufilé, le ruisselet, le ru de notre être, dans l'imprésenté qui fait doublure de la chaîne. Je cite : « Le ru où se situe le désir n'est pas seulement la modulation de la chaîne signifiante, mais ce qui court dessous, qui est à proprement parler ce que nous sommes, et aussi ce que nous ne sommes pas, notre être et notre non-être — ce qui dans l'acte est signifié, passe d'un signifiant à l'autre de la chaîne, sous toutes les significations. »

On dira cette fois que du biais de l'acte, la philosophie localise le vide dans l'universalité formelle de la signification, cependant que la psychanalyse le situe au revers, dans le doublon et la doublure, de toutes les significations. Et nous retrouvons dans cette distance notre problème initial. Car l'universalité de l'acte moral selon Kant ouvre, sous les espèces du vide, à l'être même, en tant qu'être, qui a nom chez lui supra-sensible. Cependant que l'éthique selon Lacan ouvre, dans la singularité d'une réponse au découvert de la trahison, à *notre* être, à ce que, selon ses propres termes, « nous sommes, et aussi ne sommes pas, notre être et notre non-être ».

Localisation du vide dans la signification et dans l'universalité, ou localisation du vide au revers de toute signification et dans la singularité de l'occurrence. Localisation du vide comme ouverture au supra-sensible, ou localisation du vide comme « ru » de notre être : le discord se déplace et s'aggrave, quand on passe de la raison pure à la raison pratique.

Si maintenant nous examinons la forme générale de la question de la vérité, on trouvera que l'opposition concerne, après Parménide ou Platon et Kant, Hegel et la dialectique.

Le point commun à la psychanalyse et à la philosophie est de tenir pour absolument intriquées la vérité et l'erreur. Lacan le dit avec la plus extrême rigueur, dans le séminaire du 30 juin 1954 : « tant que la vérité ne sera pas entièrement révélée, c'est-à-dire selon toute probabilité jusqu'à la fin des siècles, il sera de sa nature de se propager sous forme d'erreur ». On ne peut que consentir à une telle proposition.

Mais Lacan, dans le même texte, va scinder à partir de là d'une part ce qu'il appelle le discours, dont la philosophie relève, et singulièrement la philosophie hégélienne, et d'autre part la parole, dont la psychanalyse autorise qu'elle soit en excès sur le discours.

Quelle est la maxime du discours, donc de la philosophie ? C'est que, je cite, « dans le discours, la contradiction fait le départ entre la vérité et l'erreur ». Disons que le vide de la différence entre vérité et erreur, admis que la seconde présente la première, se localise dans le négatif, dans le contradictoire explicite. Ou, comme le dit Lacan, que « l'erreur se démontre telle en ce que, à un moment donné, elle aboutit à une contradiction ». Ce qui veut aussi dire que la dialectique philosophique localise le vide séparateur de l'erreur et de la vérité au point où l'être en tant qu'être devrait coïncider exactement avec le non-être en tant que non-être. Là se tient le rien de l'être, comme ultime épreuve de la vérité telle que l'erreur l'expose.

Or il n'en va pas de même pour la psychanalyse. Elémentairement, ceci se dit : l'inconscient ignore le principe de contradiction. Plus subtilement, ceci se dit, je cite : « la parole véridique que nous sommes censés déceler par l'interprétation obéit à d'autres lois que le discours soumis à cette condition de se déplacer dans l'erreur jusqu'au moment où il rencontre la contradiction. La parole authentique a d'autres modes, d'autres moyens, que le discours courant ». Il s'ensuit que, je cite encore, « la nouveauté freudienne, c'est la révélation dans le phénomène de ces points subjectifs où une parole émerge qui dépasse le sujet discourant ».

Si donc la philosophie dialectique localise le vide dans la contradiction, poussée à ce point pur tel que l'être en tant qu'être ne s'y peut soutenir, la psychanalyse le localise dans le surgissement excessif d'une parole, telle que vient s'y rompre, s'y interrompre, le sujet du discours.

Localisation du vide dans ce qui exorbite l'être de son identité à soi, ou localisation dans l'excès sur soi du sujet, au rompu du discours et de la parole : vous concevez l'insistance du discord.

Mais après tout, après tout... Toute vérité fait passe d'une impasse, et sans doute en va-t-il de même de cette vérité, que nous cherchons à dire, et qui est en jeu empiriquement dans la constatation que

ni la psychanalyse n'a interrompu la philosophie, ni la philosophie n'a pu déconstruire la psychanalyse.

Je commencerai par pointer dans le texte de Lacan une difficile torsion, me gardant, pour ne pas être aussitôt subsumé dans les catégories du discours, de parler de contradiction.

Dans le séminaire du 20 mars 1973, Lacan déclare que si l'analyse se soutient d'une présomption, ou d'un idéal, c'est de ceci « qu'il puisse se constituer de son expérience un savoir sur la vérité ».

Mais dans le séminaire du 15 mai de la même année, en opposition expresse à Platon, il déclare tout uniment que le propre de son enseignement est de discerner les conditions de cet énoncé : « Il y a du rapport d'être qui ne peut pas se savoir. » Ce qui se dira aussi : « Sur ce qui ne peut être démontré, quelque chose pourtant peut être dit de vrai. »

Ces thèses, il faut en convenir, ne sont pas raccordables sans quelque exercice. Et peut-être est-ce ce raccord pénible qui fait dire à Lacan, tout de suite après, qu'avec la vérité, il ne sait pas comment s'y prendre.

Car comment peut advenir au savoir une vérité dont tout l'être propre, ou le rapport d'être, est de ne pas se savoir ? Cette détermination d'un savoir d'une vérité de l'insu ne suppose-t-elle pas que sous la formule « ça pense » se dise finalement que l'être pense, ce que Lacan congédiait comme la tare des hypothèses inaugurales de la philosophie ? Contre Platon, Lacan soutient que l'abord, ou rapport, de l'être n'est pas réductible à l'Idée comme savoir qui remplit l'être, ou savoir de l'être immanent à l'être. Mais l'exception d'un rapport insu, si du biais de la psychanalyse elle se donne *en vérité*, ne reconduit-elle pas au ras-bord du savoir, et donc à l'Idée ?

Y-a-t-il, ce serait la forme la plus aiguë de la question, des Idées de la psychanalyse ?

C'est à mon avis dans la lumière, ou dans l'ombre, de cette question, que Lacan, tout comme Platon, convoque les mathématiques. Les mathématiques sont depuis toujours le tenant-lieu de l'Idée comme Idée, Idée comme Idée à laquelle Lacan donne le nom de mathème.

En 1954, c'est la parole qui était invoquée comme excès sur le discours hégélien de la contradiction. En 1973, c'est expressément la formalisation mathématique, je cite : « au regard d'une philosophie dont la pointe est le discours de Hegel, la formalisation de la logique mathématique ne peut-elle nous servir dans le procès analytique » ?

Il est remarquable que tout de suite après avoir énoncé que « la formalisation mathématique est notre but, notre idéal », Lacan enchaîne sur le thème que l'os de son enseignement, c'est que « je parle sans le savoir ».

Il y a donc, nous pouvions le prévoir, un lien intime entre trois termes, ou fonctions :

— Premièrement, que le rapport d'être ne soit pas réductible au savoir.

— Deuxièmement, qu'il y ait savoir possible de la vérité de ce rapport.

— Troisièmement, que la mathématique soit le lieu de l'Idée.

On supposera donc que cette fois, la localisation du vide n'est autre que le sans-reste du mathème : le mathème évide tout déchet dans la transmission de ce qui de l'expérience touche à l'insu d'une vérité. Le vide, présenté dans la littéralisation mathématisante, est celui qui sépare vérité et savoir, à chaque fois que la psychanalyse nous ouvre à quelque savoir d'une vérité.

Platon avait tort, nous dit Lacan, de remplir l'être de savoir. Mais le mathème autorise un remplissement inachevable tout autre : remplir du vide même qui les disjoint l'insu et le savoir.

En ce sens, il y aurait savoir d'une vérité insue, au point du vide. Et par conséquent, l'abord de l'être, tout comme en philosophie, serait dans la supposition d'un vide que ne clouent sans reste, donc sans plein, que les petites lettres de la formalisation.

Ceci suppose que l'être soit distingué du réel, en tant que le réel demeure, lui, une fonction du sujet. Cette distinction est opérée dès le début par Lacan. Dans le séminaire du 30 juin 1954, parlant des trois passions fondamentales que sont l'amour, la haine et l'ignorance, Lacan déclare que ces trois passions peuvent s'inscrire « seulement dans la dimension de l'être, et non pas dans celle du réel ». Il ne variera pas sur ce point, malgré les incessantes réélaborations de la catégorie de réel. Le 26 juin 1973, il dit encore que « L'être comme tel, c'est l'amour qui vient à y aborder ».

Philosophie et psychanalyse peuvent être compossibles, dès lors que la double condition paradoxale de la mathématique et de l'amour croise leurs localisations du vide au point de disjonction d'une vérité insue et d'un savoir de cette vérité. Ce point, je le maintiens, est celui de l'Idée. Psychanalyse et philosophie exigent l'une et l'autre, ultimement, que soit tenue la maxime infondée et infondable de Spinoza : « habemus enim ideam veram », nous avons en effet, mais comme effet de rien, comme localisation du vide, une idée vraie. Au moins une.

Je m'autoriserai de tout cela pour conclure. Cette conclusion tient en cinq thèses, qui sont des thèses philosophiques, mais dont on peut espérer qu'elles règlent entre nous un régime durable de coexistence pacifique.

Thèse 1 : Seule la mathématique est en droit de supposer que la localisation du vide se fait dans l'être. Il n'y a pas d'autre ontologie que la mathématique effective.

Thèse 2 : Une vérité est un abord de l'être qui ne se démontre pas, ne se sait pas, mais procède à l'infini dans le Hasard d'un trajet. Une vérité est un indiscernable du lieu où elle procède.
Thèse 3 : L'inauguration du procès d'une vérité est exactement ce que Lacan appelle une « rencontre », quand il dit que « l'être comme tel, c'est l'amour qui vient à y aborder dans la rencontre ». C'est du reste, dans *le Banquet* de Platon, l'*exaiphnès*, le « soudain ». C'est ce que je nomme « événement ». L'événement est indécidable.
Thèse 4 : Le sujet n'est rien d'autre, dans son être, qu'une vérité saisie en son pur point, il est une quantité évanouissante de vérité, une éclipse différentielle de son infinité inachevable. Cet évanouissement est l'entre-deux de l'indécidabilité de l'événement, et de l'indiscernabilité de la vérité.
Thèse 5 : Philosophie et psychanalyse ont comme bord commun deux procédures qui sont extérieures l'une et l'autre à l'une et à l'autre : la mathématique d'une part, l'amour d'autre part. Le nœud de ces composantes de leur bord externe est la localisation du vide dans le lien, ou le rapport, qu'on supposerait « tenir ensemble » l'Idée et la chose, ou l'être et le savoir de l'être. L'amour effectue le vide du lien, parce qu'il n'y a pas de rapport sexuel. La mathématique l'effectue parce qu'elle l'exténue dans la pure littéralisation.

Si finalement le bord commun de la psychanalyse et de la philosophie est la déliaison, la localisation du vide dans le non-rapporté de tout rapport, la catégorie subjective de ce lien, vous me permettrez de dire que son nom, inattendu, est : « courage ».

Le 26 juin 1973, Lacan dit que « l'amour ne peut réaliser que ce que j'ai appelé, par une sorte de poésie, pour me faire comprendre, le courage, au regard de ce destin fatal ». Mais vingt ans plus tôt, le 19 mai 1954, il se posait cette question : « Devrions-nous pousser l'intervention analytique jusqu'à des dialogues fondamentaux sur la justice et le courage, dans la grande tradition dialectique ? » C'était presque, vous le voyez, la psychanalyse pour préparer à un platonisme moderne. Et Lacan trouvait la chose difficile, parce que, disait-il, « l'homme contemporain est devenu singulièrement inhabile à aborder ces grands thèmes ».

Ce manque d'habileté persiste, mais c'est aussi contre lui que j'en appelle au pas supplémentaire que la philosophie doit accomplir, nouant encore une fois l'être, la vérité et le sujet, et répudiant la molle apologétique de sa fin. Si le bord commun de nos efforts, de pratique et de pensée, est celui que j'ai dit, alors nous pouvons nous dire les uns aux autres, en toute clarté, ce seul mot dont la rudesse pacifiante n'est qu'en apparence anachronique : courage !

DISCUSSION

Jean-Paul Abribat : « Je voudrais d'abord te solliciter par une question philosophique : le discours philosophique n'est-il pas toujours en position de glisser de ce vide du lien à un immanentisme du logos, ce qui romprait le pacte que tu nous as proposé ?

Alain Badiou : La philosophie est certes constamment en train de trouver la disposition à l'intérieur de laquelle remplir le vide du lien, ou reconstituer un lien plus profond que le lien précédemment évidé etc., etc. Comme je ne veux pas te renvoyer la balle, je ne m'engagerai pas dans la question de savoir si la psychanalyse tient toujours sur ce point son éthique propre. Il n'est pas sûr qu'il soit plus facile pour elle, ni dans sa procédure effective, ni dans le discours qui l'escorte, de tenir la déliaison comme telle jusqu'à ses conséquences, y compris ses conséquences dans l'acte. Donc, j'en appelle au pardon réciproque des péchés : leur description et leur théorie fait partie de notre champ d'investigations. Je n'ai pas prétendu juxtaposer ou comparer une massivité philosophique donnée dans son concept et une analyse donnée dans son univocité. Je passais, vous l'avez bien vu, de point en point en tentant d'avoir comme guide, ou comme chiffon rouge, le point du vide. Mais il me semble que la disposition que je propose permettrait de traiter, du point de l'analyse, de ce que la philosophie a pour elle de meilleur, de plus compossible, et permettrait à la philosophie de renoncer aux entreprises, soit d'hégémonie, soit de déconstruction de l'analyse, dans lesquelles elle se risque périodiquement. Mon propos est réellement un propos de délimitation. Je pense qu'il faut commencer par bien concevoir que philosophie et psychanalyse sont des choses essentiellement distinctes. La logique est alors de trouver le point de bord qui fait que par ailleurs, comme on sait, philosophie et psychanalyse sont aussi, dans leurs procédures discursives, intriquées. C'est une évidence de l'âge moderne de la philosophie. Je pense qu'il faut commencer par la délimitation, construire ensuite le bord, et voir de quelle manière il est représentable pour les uns et pour les autres.

X. : Vous dessinez effectivement un bord possible entre la philosophie et la psychanalyse, bord qui est d'ailleurs tout à fait, appuyé sur votre connaissance des textes de Lacan, donc non seulement un bord entre la philosophie et la psychanalyse mais entre la pensée de Lacan et la philosophie. La question que je voulais vous poser c'est si en fait votre mise en place n'était pas minimale, comme vous dites, mais bien plus maximale, et en tant que telle presque insupportable au sens où le rapprochement que vous faites entre la

vérité et la question de l'être revient quand même à aborder les choses par le moins résolvable ? Ce que vous proposez comme seconde thèse, c'est pratiquement une dissolution de la question de la vérité. Quand vous dites « une vérité au bord de l'être ne se démontre pas, ne se sait pas, indiscernable du lieu où elle procède etc. » j'ai l'impression que votre questionnement, en articulant la question de la vérité à la question de l'être, dissout un petit peu la possibilité de parler du lieu que vous esquissez. Je pense que cependant vous traitez d'un lieu qui existe, qui n'arrête pas de s'intriquer effectivement, alors la question que je voulais poser, en essayant de prendre les choses peut-être beaucoup plus fragmentairement que poser la question de la vérité et la question de l'être, serait de savoir si au fond tous les trajets de Lacan dans la philosophie se sont résolus par des prises de positions philosophiques ou par des prises de positions psychanalytiques. Je pense que le lieu que vous dessinez est trop maximal pour pouvoir cheminer sur ces questions. Je pense qu'il y a d'autres questions : on pourrait parler de la question de la *Bedeutung*, par exemple, où peut-être là, il y a une question qui serait presque du côté de la philosophie et de la psychanalyse, mais donc en abordant fragmentairement les questions peut-être qu'on pourrait arriver à des énoncés un peu moins vagues ; votre seconde thèse, je la trouve un petit peu vague. Voilà.

A. Badiou : Je voudrais commencer par la fin, c'est-à-dire me défendre contre l'imputation de vague. Ne serait-ce que parce que, s'adressant à un philosophe, elle a toujours quelque chose de plus blessant que l'intention. Cette imputation remonte à loin, elle est originaire, il y a toujours eu l'image de Thalès dans son puits. Je ne crois pas que ce que j'ai dit soit vague. Ce qui est sûr, c'est que je répudie l'idée d'une confrontation fragmentaire, qui s'opèrerait concept par concept. Et je voudrais légitimer ce point : je ne pense pas qu'il soit de bonne méthode — ou alors on veut que le rapport actuel que j'appelais d'ambivalence, de sentiment à sentiment, se poursuive —, je ne crois pas qu'il soit de bonne méthode de procéder en mettant les concepts en partage, et de se demander des choses comme « qu'est-ce que la vérité pour les philosophes, qu'est-ce que la vérité pour Lacan etc. etc. ». On peut le faire à ce moment-là à propos de la totalité des concepts, à propos du dictionnaire, de l'encyclopédie des concepts. Evidemment, on mentionnera l'amour, le plaisir, la connaissance, le savoir, la mathématique, la logique, la négation, etc. On en viendra par cette méthode à faire une comparaison systématique entre les écrits de Lacan et l'encyclopédie des sciences philosophiques de Hegel. Je pense que ce sont des exercices en impasse.

Ce que je proposais était autre chose. C'était de dire : il y a un